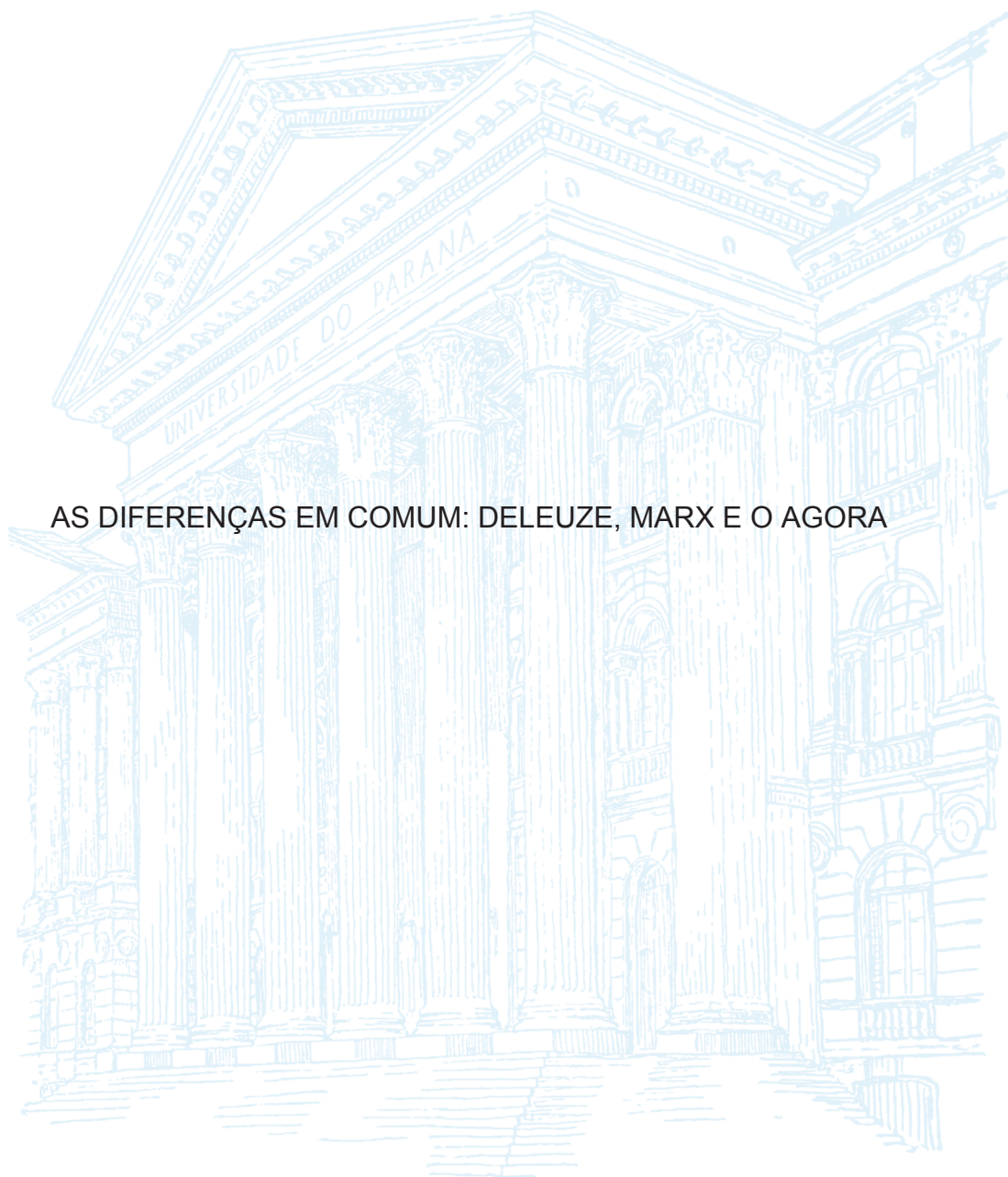


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO

AS DIFERENÇAS EM COMUM: DELEUZE, MARX E O AGORA



CURITIBA

2018

BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO

AS DIFERENÇAS EM COMUM: DELEUZE, MARX E O AGORA

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Áreas de Concentração: Filosofia Política e Filosofia Contemporânea.

Orientadores: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto
Prof.^a Dr.^a Marilena de Souza Chauí

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR- BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Bibliotecário: Guilherme Luiz Cintra Neves – CRB9/1572

Maeso, Benito Eduardo Araujo

As diferenças em comum: Deleuze, Marx e o agora / Benito Eduardo
Araujo Maeso. – Curitiba, 2018.
333 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientadores: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto; Prof.^a Dr.^a Marilena
de Souza Chauí.

1. Política. 2. Capitalismo. 3. Subjetividade. 4. Deleuze, Gilles,
1925-1995. 5. Marxismo. I. Título. II. Universidade Federal do
Paraná.

CDD 194




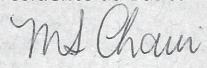
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS


ATA Nº 206/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA No dia vinte e dois de maio de dois mil e dezoito às 13:30 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR, R. Dr. Faivre, 405, 6º andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Doutorando **BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO** para a Defesa Pública de sua Tese de Doutorado intitulada: **DIFERENÇAS EM COMUM: DELEUZE, MARX E O AGORA**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO, Orientador e Presidente da banca (UFPR), Profa. Dra. MARILENA DE SOUZA CHAUI (USP), Prof. Dr. ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA (PUC-PR), Profa. Dra. MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR) e Prof. Dr. VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE (USP). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela Aprovação do aluno. O Doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

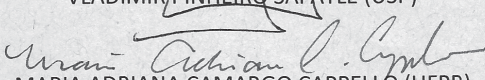
Curitiba, 30 de Abril de 2018.


PAULO VIEIRA NETO (UFPR)
(Orientador e Presidente da Banca Examinadora)


MARILENA DE SOUZA CHAUI (USP)
(Coorientadora)


ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA (PUC-PR)


VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE (USP)


MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR)

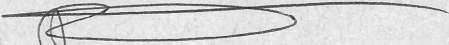
TERMO DE APROVAÇÃO


Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO**, intitulada: **DIFERENÇAS EM COMUM: DELEUZE, MARX E O AGORA.**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 22 de Maio de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR) (Orientador e Presidente da Banca Examinadora)	10,0
Profa. Dra. MARILENA DE SOUZA CHAUÍ (USP)	10,0 (dez)
Prof. Dr. ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA (PUC-PR)	10,0
Prof. Dr. VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE (USP)	10,0
Profa. Dra. MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR)	10,0
Média Final	10,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

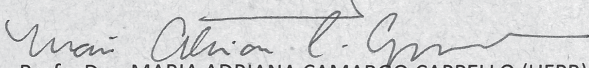
Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.


Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR)
(Orientador e Presidente da Banca Examinadora)


Profa. Dra. MARILENA DE SOUZA CHAUÍ (USP)
(Coorientadora)


Prof. Dr. ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA (PUC-PR)


Prof. Dr. VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE (USP)


Profa. Dra. MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR)

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Para Patricia e Gabriel (e para o Bobi, a Jujuba e a Marceline também)

AGRADECIMENTOS

É pedir demais que depois de quatro anos, incontáveis livros, artigos, teses, conversas, colóquios, músicas (*Rest in Power* Mr. Kilmister, Mr. Squire, Mr. Reed, Mr. Bowie and Mr. Cornell), filmes, etc., seja possível elencar todas as pessoas que, direta ou indiretamente, merecem reconhecimento e lembrança por colaborarem, de alguma forma, na produção deste trabalho. Com a certeza de que vou esquecer muita gente boa, já peço desculpas antecipadas a você que, por algum motivo, não esteja com o nome listado abaixo. Saiba que você é importante: eu apenas sou esquecido.

De qualquer forma, há algumas pessoas e instituições que foram fundamentais no processo. Nada mais justo que ressaltar isso. Como um tipo de confissão tardia, os desatinos cometidos neste texto são de minha inteira responsabilidade; o que há de bom aqui certamente tem a participação de vocês.

* Aos queridos professores, orientadores, mentores e cúmplices Paulinho e Marilena.

* Aos queridos professores, leitores e interlocutores Paulo Arantes e Vladimir. E ao professor Eladio por encarar a encrenca na última hora.

* Aos queridos professores e amigos da UFPR Walter Menon, Maria Adriana (obrigado por fazerem parte!), Bel Limongi, Leandro Cardim, Maurizio Fillipo e ao mentor Emmanuel Appel.

* Aos alunos no Integral, no IFC e no IFPR e nas disciplinas de pós na UFPR (especialmente aos *padawans* nesse tempo todo e às *Runaways* – Clara, Dara, Nara, Amanda, pra vocês!)

* Aos colegas da turma de doutorado 2014.

* Aos programas de pós-graduação em Filosofia da UFPR e USP e às servidoras e servidores dos departamentos (especialmente para Marianne e Mariê).

* Aos amigos dos Grupos de Estudos Espinosanos e de Filosofia Contemporânea USP – Luis Oliva, Tessa Lacerda, José Marcelo e Marquinhos (leitores iniciais mesmo!), Larissa Drigo, Ravenna, Thiago, Deoclezio, Clau, Adriana,

Barbara, Cris, Fran, Paula, Gabriel, Cátia, Maria Luiza e todo mundo (o grupo é grande, gente!).

- * À turma dos Seminários das Quartas.

- * Ao GT Aracaju: Anderson, Cris, Zacca, Jessica!!!

- * Aos camaradas do GT Deleuze ANPOF, principalmente Fernando e Guerón.

- * Aos amigos Manfred, Marcelo, Selma, Gustavo *Mão* Jugend, Daniclei, Felipe (o Iniciado), Djalma, Brunão, Bichir.

- * *Tovarishes* do GEsPBC: Murilo, Camila Milek, Gustavo, Renan, Eloy, Rafael, Wagner.

- * Aos colegas professores e técnicos do IFC Araquari (Rogério e EdGol!) e do IFPR Campus Colombo, em especial para os “abiguinhos” Juilo, Ariane, Hugo, Edu e Vagner (e Evandro tb). E ao grande Cláudio Hess, sambista *extraordinaire* e revisor poderoso!

- * Logo, agradecemos também aos presidentes legítimos Lula e Dilma, pois sem a expansão das universidades e a criação dos IFs não teria sido possível começar a carreira de professor federal e fazer o doutorado ao mesmo tempo.

- * Corações, arco-íris e pôneis voadores para os lindos Camila, Marcos e Nuno, para Malu, Marco, Marcelo e Mari.

- * Ao Grupo de Dominação Mundial Orientandos do Paulinho: Hernandez, Mariana, Glauber, Thiago Rickli, Crislaine, Izis, Lucas Pedron.

- * Muito, muito, muito, muito especialmente a Marcos Antônio de França e Bárbara “*Impossible Girl*” Canto (run, clever girl!).

- * E além do que pode ser escrito, Patricia e Gabriel.

RESUMO

Esta tese busca averiguar as formas pelas quais a filosofia de Gilles Deleuze estabelece relações com o pensamento marxiano, desde conceitos abordados diretamente por Marx até problemáticas existentes no chamado marxismo ocidental e seus desdobramentos na contemporaneidade. O percurso teórico parte do mapeamento da recepção de Marx entre os pensadores franceses e a análise da conjuntura da esquerda francesa no pós-guerra, passando pela investigação detalhada da presença de Marx nas obras deleuzianas (livros, aulas, entrevistas, artigos). Após isso, pontos em comum e divergências teóricas serão levantadas, notadamente nos conceitos de dialética, desejo e nas análises deleuzianas sobre as Sociedades de Controle e sua relação com os desenvolvimentos do capitalismo contemporâneo. Ao final, as teorias políticas deleuzianas e marxianas são usadas como base para traçar hipóteses de intervenção política na sociedade atual.

Palavras-chave: Política, capitalismo, subjetividade, Deleuze, Marxismo

ABSTRACT

This thesis aims to search possible relations between Gilles Deleuze's philosophy and marxian thought. It includes the bulk of Marx's works and concepts; also, some concepts of western marxism and its development nowadays are analyzed with a deleuzian twist. First, the thesis shows a historical search of the reception of marxian thought and the dilemmas of left-wing associations in the post-WWII France. Next, a complete mapping of the presence of Marx and his concepts in deleuzian works (articles, classes, books, interviews) creates a space for theoretical tensions between Marx and Deleuze (specially about dialectics, desire, Control Societies and the mutations of capitalism). Last, but not least, deleuzian and marxian political theories are compared, in a search for new ways of political intervention in contemporary societies.

Keywords: Politics, capitalism, subjectivity, Deleuze, Marxism

RESÚMEN

La tesis tiene la finalidad de averiguar como la filosofía de Gilles Deleuze y el pensamiento marxiano se relacionan, estudiando desde conceptos abordados directamente por Marx hasta problemáticas existentes en el llamado marxismo occidental y sus desdoblamientos en la contemporaneidad. El camino parte del mapeo de la recepción de Marx entre los filósofos franceses y el análisis de la coyuntura de la izquierda francesa en posguerra. Después, se hace la investigación detallada de la presencia de Marx en las obras de Deleuze (libros, clases, entrevistas, artículos), buscando sus similitudes y diferencias teóricas, principalmente en los conceptos de dialéctica, deseo y en las análisis a respecto de las Sociedades de Control y su relación con los desarrollos del capitalismo contemporáneo. En el cierre, las teorías políticas de ambos autores se utilizarán como base para trazar hipótesis de intervención política en la sociedad actual.

Palabras-clave: Política, capitalismo, subjetividad, Deleuze, Marxismo

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Deleuze, Deleuze & Guattari e Deleuze & Parnet

ABC – Abecedário
AdC – O Ato de Criação
AE – O AntiÉdipo
ALB – A dobra: Leibniz e o Barroco
AFCK – A Filosofia Crítica de Kant
AID – A Ilha Deserta e Outros Textos
B – Bergsonismo
Cine1 – Cinema 1: a imagem movimento
Cine2 – Cinema 2: a imagem-tempo
Conv – Conversações
CeC – Crítica e Clínica
D – Dialogues
DII – Dialogues II
DeR – Diferença e Repetição
DRL – Dois Regimes de Loucos
ES – Empirismo e Subjetividade
EFP – Espinosa: Filosofia prática
EPE – Espinosa e o problema da expressão
F – Foucault
FB:LS – Francis Bacon: Logic of sensation
Hum – Hume, sa vie
Iel – Instincts et Institutions
K – Kafka, por uma literatura menor
LS – Lógica do Sentido

MP – Mil Platôs

NP – Nietzsche and Philosophy

PeS – Proust e os Signos

QeF? – O que é a Filosofia?

SM – Sacher-Masoch: o frio e o cruel

STOE - Sobre o teatro: um manifesto de menos e O Esgotado

Obras de Marx, Marx & Engels

18 B – O 18 Brumário de Luís Bonaparte

AIA – A Ideologia Alemã

ASF – A Sagrada Família

C1 – O capital volume 1

C2 - O capital volume 2

C3 - O capital volume 3

CaK – Cartas a Kugelmann

CCEP – Contribuição para a Crítica de Economia Política

CFDH – Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

CPG – Crítica do Programa de Gotha

CS – Cuaderno Spinoza

DDE – Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro

Desp – Os Despossuídos

EJM – Excertos sobre James Mill

EPF – Economia Política e Filosofia

G – Grundrisse

GMRP – Glosas marginais ao rei da Prússia

LCF – As lutas de Classe na França

MEF – Manuscritos Econômico-Filosóficos

MC – Manifesto Comunista

MF – Miséria da Filosofia

SQJ – Sobre a Questão Judaica

SoS – Sobre o Suicídio

S.V – Sr. Vogt

TSF – Teses sobre Feuerbach

SUMÁRIO

1	<i>TITANOMACHIA</i>	17
1.1	Precisamos falar sobre Hegel	24
1.2	<i>Bataille des géants</i>	28
1.3	Uma estranha confluência de fatores	32
1.4	De onde viemos? Para onde vamos?	40
2	DELEUZE E OS NOMES DE MARX	46
2.1	As primeiras invocações	48
2.2	A máquina Deleuze-Guattari-Marx	71
2.3	<i>“Nous sommes restés marxistes”</i>	138
2.4	Apêndice: Sobre a lei da baixa tendencial	147
2.4.1	Conceitos fundamentais	147
2.4.2	Elevação orgânica do capital	148
2.4.3	Problemas da teoria	150
2.4.4	Comentário	151
3	DIFERENÇA NEGATIVA	154
3.1	A palavra mágica	155
3.2	O problema da representação	169
3.3	<i>Intermezzo</i> dialético	175
3.4	As duas dialéticas de Marx	184
3.5	Dialética n-1	187
3.6	Dialética e axiomática do capitalismo	193
4	POLÍTICA, DESEJO, INFRAESTRUTURA	199
4.1	Ao lado de Marx, além de Marx	200
4.2	O que é, afinal, um Agenciamento?	206
4.3	Máquinas e produção	213
4.4	As alegrias do <i>marketing</i>	216
4.4.1	Necessidade, vontade, desejo (desejodesejadesejos)	223
4.4.2	Economia política do medo e a dialética da ameaça	230

5	SOCIEDADES DE CONTROLE, SOCIEDADES DO CAOS	236
5.1	Lei, espetáculo e controle	238
5.2	Sociabilidade neoliberal, liderança mutante e fascismo de si	241
5.3	Hipervigilância	246
5.4	Invisibilidade visível	248
5.5	Você S/A: subjetividade empresarial e da mercadoria	252
5.5.1	O fetiche do sujeito-mercadoria: produção, distribuição, consumo	254
5.5.2	“Alice quebrou o espelho”	256
5.5.3	A bolha: o ativismo de si e da mercadoria	258
5.5.4	Gestão do caos e anti-democracia	262
6	DO MENOR AO COMUM	268
6.1	Filosofia política/política da filosofia	270
6.2	Esquizomaterialismos minoritários	276
6.3	O <i>Manifesto</i> e a invenção do Outro/Diferente	286
6.4	Menor, comum, revolucionário	289
6.5	Nós, Crise e Filosofia	298
	REFERÊNCIAS	306

1 TITANOMACHIA

O surgimento da filosofia da Diferença causou grande impacto em diversos campos do pensamento contemporâneo. Ao privilegiar o elemento singular e as possibilidades da multiplicidade, Gilles Deleuze busca se afastar de uma filosofia pautada pela representação e pela redução à identidade¹. No pensamento deleuziano, o identitário não é sinônimo de singular: toda singularidade é composta por diversos elementos, paradoxais, contraditórios, múltiplos. Não há numa singularidade uma tendência ou necessidade de que seus elementos se reduzam a uma unidade. A singularidade, para Deleuze, é composta de ao menos uma série divergente, na qual o sentido oscila entre as possibilidades abertas por esta profusão de elementos².

Mais do que centrar foco no que é não-idêntico, Deleuze tem como alvo o status ontológico da diferença e o caráter de multiplicidade do próprio pensamento: a filosofia é criação, e mesmo o estabelecimento de uma oposição entre o conceito e seu contrário seria, no fundo, uma criação, um movimento positivo e não um processo de negação. O objeto da filosofia deleuziana não é o estabelecimento de uma doutrina de pensamento, mas “definir o que seja pensar”³.

Porém, a partir destes postulados, duas questões – ou tensões – permanecem sendo motivo de debate dentro das análises sobre a produção deleuziana: a dimensão política da filosofia da Diferença (e de todo o pensamento de Deleuze, antes ou depois de sua parceria com Félix Guattari) e o conflito entre a diferença e a categoria do negativo, presente de forma profunda e há muito tempo na história da Filosofia.

¹ Projeto ao qual, paradoxalmente, Hegel também se perfila, notadamente na *Fenomenologia do Espírito*. O paradoxo reside no fato de que a filosofia hegeliana torna-se, com o tempo, um sinônimo de reforço da identidade.

² Não é a existência de um ser o que define a diferença, mas a diferença é o que define o ser. A divergência como componente primal da singularidade permite o estabelecimento de séries (definições) concomitantes e simultâneas, mesmo que aparentemente contraditórias ou impossíveis, como Alice crescer e encolher ao mesmo tempo no conto de Lewis Carroll e na *Lógica do Sentido* deleuziana.

³ MACHADO, 2009 : 13

Sobre a primeira questão, não são poucos os que acusam Deleuze de apolítico ou de ter uma percepção pouco aprofundada sobre política (Zizek, Hallward e Badiou entre eles⁴). Em contraste, o próprio Deleuze se declara um pensador político, assim como autores cujas análises políticas recebem visível influência deleuziana, como Hardt, Negri, Stengers e outros. É certo que decifrar o sentido deste “político” em Deleuze não se constitui em tarefa fácil: se política for pensada como um engajamento a determinada causa ou partido, à moda sartreana, nada parece ser mais distante da atitude deleuziana, onde se “procede por escaramuças, por desestabilizações locais⁵”. Mas e se a política for vista como a “criação e atualização do possível⁶”, ou toda ação no terreno social como provocadora e resultado de um conjunto amplo e aberto de relações?

Já o segundo tópico coloca-nos em um embate de proporções quase épicas entre os adeptos da filosofia da Diferença e a produção filosófica e intelectual dos séculos XIX e XX que tem raízes no método dialético. O ataque deleuziano a Hegel, o dialético *par excellence*, ecoa estratégias empregadas por Nietzsche, Heidegger e Bergson no mesmo debate - tendo o próprio procedimento dialético como alvo preferencial.

É importante aqui esclarecer que a análise de tal ataque estará separada em graus durante o desenvolvimento do trabalho, até mesmo por coerência histórica: o problema mais antigo é a relação com a dialética socrático-platônicas e suas herdeiras conceituais. Mesmo que Deleuze considere que esta dialética permita em algum grau a problematização do ser, ainda assim ela recairia na produção ou na lógica da aparência (o que ressoa a acusação de Kant à dialética como ilusão da razão). Esta questão desemboca na produção de uma antidialética que tem Hegel como seu alvo principal. Conforme será visto, toda uma geração de pensadores

⁴ BADIOU (1998: 16-17, 2001) considera que, ao generalizar a política em todo lugar, como terreno da vida, o sistema de Deleuze falha por não definir um registro político claro, um posicionamento, e que a análise deleuziana sobre política abandonaria sua característica de criação e retornaria ao modelo de crítica, tido pelo próprio Deleuze como superado. Já ZIZEK considera que a negação pode abrir uma via para “a fundação de um universal não-substancial”, uma universalidade da inadequação (SAFATLE, 2003) e que a postura de positividade (presente na filosofia deleuziana), desta forma, faria o jogo do capital, desembocando na produção de diferenças customizadas que permitiriam a instrumentalização do gozo ou do desejo.

⁵ ZOURABICHVILI, 2002 : 2

⁶ idem, ibidem

franceses lidam, direta ou indiretamente, com esta questão. No caso de Deleuze, foco maior deste estudo,

A acusação inicial à dialética é, mais uma vez, a de que esta é dirigida por um movimento negativo que não pode chegar a uma concepção concreta e singular do ser. A contradição e a oposição podem apenas produzir resultados abstratos e somente levar a uma determinação abstrata do ser, cega às suas nuances sutis, às suas singularidades⁷.

A totalização, a necessidade de síntese atribuída ao procedimento hegeliano, é vista como uma abstração descolada da realidade. A dialética é contestada como processo, como forma de organização de pensamento, pois não produziria um resultado real, apenas uma fantasmagoria⁸.

Isto posto, certas declarações já famosas de Deleuze, que tanta estranheza causaram à época, começam a ser vistas sob um prisma diferente: em uma entrevista dada pouco antes de sua morte ao filósofo Didier Eribon, Deleuze afirmou que trabalhava em um novo livro, a ser chamado “*Grandeur de Marx*”⁹. Como não poderia deixar de ser, isso aguçou a curiosidade de muitos e adquiriu um status de “Santo Graal” na obra de Deleuze, visto que este proibiu a publicação póstuma de qualquer material que se encontrasse incompleto por ocasião de seu falecimento. O “evangelho perdido”¹⁰ deleuziano parece ter adquirido um *status* próprio mesmo sem ter sido escrito ou passado das notas iniciais.

O choque com a declaração sobre o livro não é sem motivo: para muitos, a relação entre estes autores sempre soou conturbada, notadamente pelo citado anti-hegelianismo deleuziano e por sua crítica ácida e radical ao processo dialético, motor da análise tanto de Hegel como de Marx. Todavia, o próprio Deleuze, em entrevista a Antonio Negri, declarou que tanto ele quanto Félix Guattari, coautor de algumas das suas mais expressivas obras, continuam, “talvez de maneiras diferentes, ambos marxistas” (Conv, p.212). Diga-se de passagem, Deleuze se mostra bastante reticente às críticas dirigidas a Marx pelos chamados “*nouveau*

⁷ HARDT, 1996 : 68

⁸ Esta ideia de ilusão, esgrimida por Kant, parece ser retomada por Deleuze ao criticar a dialética de Hegel. Sobre uma outra visão a respeito da relação Deleuze-Hegel, consultar NESBITT (2005), ELLRICH (1996) e LAMBERT (2002).

⁹ “Le ‘je me souviens’ de Gilles Deleuze”. Entrevista ao filósofo Didier Eribon no jornal *Le Nouvel Observateur*, edição nº 1619 (publicada na semana de 16-22 de novembro de 1995).

¹⁰ LAMBERT, 2002 : 73

*philosophes*¹¹”, dizendo textualmente que tais ataques ao autor alemão carecem de leitura e fundamento:

Não vejo a mínima analogia entre o empreendimento de *O Anti-Édipo* em relação a Freud e a dos “novos filósofos” em relação a Marx. Isso me espantaria. Se *O Anti-Édipo* pretende criticar a psicanálise, é em função de uma concepção do inconsciente que, boa ou má, está detalhada nesse livro, ao passo que os novos filósofos, quando denunciam Marx, não fazem em absoluto uma nova análise do capital, que com eles, misteriosamente, perde toda existência, mas denunciam consequências políticas e éticas stalinistas que eles supõem decorrer de Marx. Eles estão mais próximos daqueles que culpavam Freud de consequências imorais, o que nada tem a ver com filosofia. (Conv. P. 181)

Ora, não apenas Marx é reconhecidamente um filósofo cujo pensamento está impregnado de sentido político, com um engajamento claro nas lutas operárias de seu tempo (o que está evidentemente materializado no *Manifesto Comunista*) como a dialética é o motor da produção de conceitos de parte do marxismo e da totalidade da filosofia *marxiana*¹². Logo, como é possível a Deleuze, antidialético e avesso a

¹¹ Grupo de pensadores influenciados diretamente pelos eventos de Maio de 1968 que operam uma ácida crítica a Marx e aos conceitos de esquerda. De origem na extrema esquerda maoísta, a partir da década de 80 se tornam defensores do (neo)liberalismo econômico, da atuação israelense na Palestina e das políticas da OTAN. Dentre os nomes mais conhecidos do grupo, Bernard Henri-Lévy e André Glucksmann. De acordo com GARO (2008), a posição deleuziana de se manter marxista “quando todos à sua volta denunciam o marxismo como a filosofia do *gulag* é um ato político profundo” (GARO, 2008b: 66; 2008a: 614). Considerando a recente revelação, por documentos tornados públicos pela CIA (Agência Central de Inteligência do governo dos EUA) de que a esquerda chamada reformista, de pesadas críticas à URSS e ao marxismo (como se ambos fossem a mesma coisa), foi entendida pelo governo norte-americano como uma arma eficaz de propaganda política na chamada “guerra cultural” (e estimulada mundialmente por ação direta de órgãos governamentais dos Estados Unidos), é de se pensar sobre como a recepção aos pensadores franceses do período nas universidades norte-americanas, focada principalmente nas questões identitárias e de minorias e refratária radicalmente à luta de classes (e a contestações mais vigorosas ao capitalismo), influenciou um tipo de conformismo travestido de radicalidade. Hipoteticamente, o fascínio de figuras do período pelo neoliberalismo surge como indicativo a relação desta vertente específica do gauchismo – tomando o cuidado de obviamente não reduzir todo o *gauchisme* a estes postulados - com o liberalismo e à integração ao sistema do capital, mais do que com a busca de alternativas reais às desigualdades sociais. O paradoxo das lutas sociais na atualidade parece corroborar esta hipótese (cfe. ROCKHILL e POZZI em <http://thephilosophicalsalon.com/the-cia-reads-french-theory-on-the-intellectual-labor-of-dismantling-the-cultural-left/> e <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdosul/a-cia-braudel-foucault-e-levi-strauss/03072017/>). A partir da posição deleuziana contra esta postura antimarxista que envolve inclusive Foucault, sua declaração de princípios a respeito de Marx assume um caráter ainda mais simbólico e profundo.

¹² Faz-se aqui um primeiro exercício especulativo sobre a diferença prática e teórica entre os termos *marxiano* e *marxismo* ou *marxista*. O primeiro termo pode ser usado para definir a produção teórica do autor alemão (o conjunto de conceitos, problemáticas, soluções e

engajamentos formais, declarar-se ligado a um projeto filosófico que aparenta ser radicalmente diferente do seu? Pretende-se aqui lançar luz sobre este percurso, assinalando de pronto que há uma diferença clara entre Deleuze como leitor de Hegel e como leitor de Marx.

Para explicar esta aparente contradição, é preciso rastrear elementos distintos dentro da obra de Deleuze que dialoguem com a herança marxiana, mas não o “Marx filosoficamente glabro” (DeR., p. 10) e sim um cujas barbas são mais visíveis do que aparentam em uma primeira visada. Mais: talvez Marx ocupe uma posição de centralidade insuspeita na obra deleuziana, inclusive onde não se espera encontrá-lo.

A relação entre Deleuze e Marx sempre se mostrou no mínimo como uma via de mão dupla: se Marx paira como um “fantasma” (GARO, 2008), uma presença palpável e constante nas obras mais originais e autorais de Deleuze, ainda que às vezes pouco nominado, a enxurrada de referências e citações transversais e sutis operam como bloqueios a uma leitura mais sistemática do(s) Marx(es) deleuzianos¹³. Um relacionamento complexo no qual o filósofo alemão opera simultaneamente como um terreno seguro para o autor francês e como ferramenta para o estabelecimento de limites e diferenciações entre a filosofia deleuziana e as demais.

metodologias esgrimido por ele) e marxismo pode ser visto como uma referência às formas e à organização desta produção conceitual em sistemas-mundo baseados na teoria do autor. Ainda que a teoria marxiana esteja presente no marxismo (ou em qualquer um dos “marxismos”), a operação metodológica de cada apropriação desta teoria é única. O debate marxiano é a produção que lida com a produção e explicitação dos conceitos teóricos de Marx feitas por ele mesmo e por aqueles que contestam, afiliam-se ou referem-se à sua produção. O marxismo é a apropriação e a escolha teórica dos conceitos de Marx feita por autores na organização de seus sistemas, colocando em escrutínio os conceitos e suas posições neste arranjo. Um exemplo é quando Deleuze fala do marxismo de Althusser: ele refere-se, na verdade, à forma pela qual Althusser faz seu *approach* a Marx com o intuito de expor a sua própria visão do quadro geral. É por isso que Deleuze pode afirmar-se como marxista, pois vai ao centro da teoria marxiana pegar a análise do desenvolvimento do capitalismo e da teoria do valor para coloca-las assumidamente como elementos-chave de sua própria produção filosófica, o que não é feito pelos *nouveau philosophes* e por contemporâneos de Deleuze que debruçam-se sobre problemas similares mas, apesar de disporem dos conceitos marxianos, ainda que com outra nomenclatura, o fazem de forma velada - talvez para evitar serem associados ao autor alemão.

¹³ Um postulado inicial do trabalho é o de que a complexidade da presença de Marx na produção de Deleuze permite pensar em diferentes apropriações e formas de ver o filósofo alemão efetuadas pelo pensador francês. Não há um Marx único, mas diversos, assim como não há um Deleuze único. A máquina Deleuze-Guattari é precedida pela máquina Marx-Engels.

O problema da irreabilidade da conciliação dialética¹⁴ está presente, ainda que de forma própria, na discussão marxiana sobre materialismo histórico e materialismo dialético. O próprio Marx, ao considerar que a realidade é o elemento contraditório ao pensamento dialético, assinala que as contradições da realidade precisam ser compreendidas e transpostas. Tal posição será fundamental para a proposta althusseriana de um Marx sem Hegel, de grande influência em Deleuze.

Um cuidado que deverá ser tomado é observar que analogias ou semelhanças vocabulares não significam, *tout court*, semelhanças conceituais. Porém, há momentos que a escolha de palavras por Deleuze não é aleatória, estabelecendo em si a proximidade, o diálogo ou o afastamento de Marx. A relação entre eles foi expressa pelo próprio autor francês. A questão é saber *como* esta relação opera e *para onde* ela aponta, ou seja, o que pode ser *produzido a partir*¹⁵ deste cabo de guerra. Em terminologia deleuziana, trata-se de analisar o plano de imanência tanto da filosofia de Deleuze como de Marx, buscando seus pontos de entrecruzamento.

O campo de imanência de uma filosofia são os limites que seus conceitos-mestres podem atingir e até que ponto eles conseguem operar na realidade. É nesse campo que se produzem, se chocam e circulam seus conceitos. Aproximar dois ou mais planos é, de certa forma, estabelecer um sistema entre filosofias, ainda que nunca possa se dizer que Deleuze é um filósofo sistemático. Não é filiação filosófica, mas aliança, interação e articulação entre modos de pensar. Logo, a questão que se coloca é investigar o tipo de pensamento resultante da interação entre os planos (ou conceitos) deleuzianos e marxistas.

Assim, este trabalho tem como ponto de partida três possibilidades ao tratar sobre o pensamento destes autores, a saber: a) a presença de Marx na obra deleuziana não se dá apenas pela influência da parceria com Félix Guattari, sendo possível que outros conceitos deleuzianos tenham elementos da filosofia de Marx em suas bases; b) a tensão existente na relação entre os métodos e procedimentos de Marx e Deleuze (respectivamente a dialética e a diferença livre) possibilita a

¹⁴ Ainda que não seja exatamente isto que Hegel tem em mente ao falar na síntese, como será visto em momentos posteriores do trabalho.

¹⁵ Como será visto no desenvolvimento do trabalho, o conceito de produção é caro aos dois pensadores, e pode ser considerado um primeiro ponto de conversa entre seus edifícios conceituais. A ideia de criação é intrínseca ao pensamento de Deleuze, assim como a práxis marxiana tem em si uma dimensão *poiética*, criativa e revolucionária.

construção de um campo de aproximações e distâncias entre eles, permitindo diálogos, choques e entrecruzamentos com o objetivo de abrir novas formas de entendimento do pensamento destes autores; e, c) com base nestes dois estágios, trazer esta imbricação de pensamentos para o terreno da análise política. A tese aqui é a de que Deleuze traz Marx para o centro do debate em seu esforço para pensar o novo na política - e paradoxalmente, este novo estava visível o tempo todo. É preciso desterritorializar a política para reterritorializar a revolução.

Da mesma forma, pretende-se realizar um percurso sobre a sutil transformação da visão deleuziana sobre Marx: de um início claramente influenciado pelos textos de Althusser e Balibar, passando pela parceria com Guattari, buscar-se-á no desenvolvimento da tese ir em direção a uma apreensão do que seria o Marx visto por Deleuze à época em que este anuncia que iria escrever seu livro sobre o autor alemão. Certamente já não é o mesmo Marx althusseriano ao qual faz referência nas décadas de 1950-60 e pode apresentar diferenças importantes em relação ao que é visto em *O Anti-Édipo*.

Por fim, há a possibilidade de tomar os conceitos dos autores como ponto de partida em direção a um entendimento da conjuntura política e social na contemporaneidade, caracterizada por uma metaestabilidade e pela mudança nos papéis sociais da comunicação e da própria produção do capitalismo. Uma tarefa certamente ambiciosa, da qual não há a esperança ou petulância de se dar conta de forma completa, mas que surge como necessária na atualidade. Uma frase do próprio Deleuze pode servir como ilustração da necessidade das filosofias marxiana e deleuziana serem colocadas sob escrutínio, articulação e tensão.

Se Kurosawa pode adaptar Dostoiévski, é pelo menos porque pode dizer “temos um assunto em comum, um problema em comum”. Os personagens de Kurosawa metem-se em situações impossíveis, mas atenção: há um problema mais urgente. E é preciso que eles saibam qual é esse problema. (AdC, p. 213)

Se Deleuze buscou se debruçar sobre a filosofia de Marx, é porque ele tinha noção de que havia assuntos em comum a serem tratados entre seus modos de pensar. Saber quais são e qual é o problema mais urgente que surge deste encontro de campos de imanência é uma necessidade ao qual este trabalho deve, de alguma forma, preencher. Marx e Deleuze aparecem, no trabalho, um *através* do outro, afinal a relação é anterior e mais importante do que os polos.

Antecipando alguns movimentos do jogo, a articulação com Marx pode ser um caminho escolhido por Deleuze para trazer à baila a necessidade de pensar uma nova teoria do valor e uma nova *praxis* política, esta última capaz de reconhecer o potencial disruptivo da diferença e das multiplicidades, e, simultaneamente, promover articulações e associações entre os elementos minoritários no campo social. Já a necessidade de uma nova teoria do valor (o que é inclusive confessado por Deleuze na crítica aos “*nouveau philosophes*”) tem uma razão mais mundana: o capitalismo *É* e *NÃO É* o mesmo em cada época, sofrendo mutações profundas e simultaneamente mantendo de pé seus postulados básicos, promovendo totalizações e diferenciações de forma concomitante em determinadas épocas, locais e tecidos sociais.

É preciso entender como isso ocorre, pois essa dialética entre permanência e mutação econômicas que acontece nas sociedades organizadas dentro da lógica do capital ocorre simultaneamente nas formas de organização social, política e cultural destas sociedades, trazendo à teoria política a difícil missão de efetuar processos de inclusão, diferenciação e unificação de forças e movimentos no terreno político sem que estes percam suas singularidades, definindo postulados fundamentais e ao mesmo tempo operando no reconhecimento das particularidades.

Com este objetivo em mente, é preciso escolher um ponto de partida para a empreitada. Propõe-se, neste primeiro momento, executar um mapeamento histórico, ainda que confessadamente incompleto, sobre elementos tão díspares à primeira vista como a retomada de Nietzsche, a rejeição a Hegel e a relação conflituosa com Marx entre os pensadores franceses a partir da década de 1920-30 na França, com o propósito de desenhar o quadro intelectual à época do aparecimento das primeiras obras deleuzianas. Esta introdução buscará, entre outras coisas, realizar esta tarefa, além de posteriormente apresentar os temas a serem desenvolvidos nos demais capítulos.

1.1 Precisamos falar sobre Hegel

O objetivo deste trecho não é determinar se a recepção à filosofia de Hegel na França foi acertada ou não, ou se o entendimento de tais autores franceses e russos sobre o filósofo suábio mostra-se correto ou incorreto. O fato realmente

importante é o de que o impacto desta interpretação permeou toda a filosofia mundial, independente de região ou geolocalização. No decorrer da tese, elementos sobre a definição do negativo e sobre as diversas acepções do método dialético serão aprofundados. Aqui, a proposta é trazer elementos sobre como se deu a chegada do pensamento hegeliano à França, em um ambiente intelectual no qual o pensamento bergsoniano e o racionalismo neo-kantiano de Guérault e Brunschwig eram dominantes na academia. Este processo de conhecimento de Hegel foi crucial no estabelecimento das relações entre a filosofia contemporânea e o pensamento de Marx¹⁶.

A *Fenomenologia do Espírito* é a rota inicial trilhada pelos trabalhos de Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* - 1929), Jean Hyppolite (*Gênese e Estrutura na Fenomenologia do Espírito*), Alexandre Koyré (sobre a religiosidade em Hegel e os textos de Jena) e Alexander Kojève (sobre a *Fenomenologia do Espírito* e a dialética do senhor e do servo, que também provocou uma retomada dos estudos sobre Marx na academia francesa e ao mesmo tempo reforçou uma leitura de viés heideggeriano sobre Hegel¹⁷).

O trabalho de Wahl é controverso notadamente pela inflexão e redução que promove da categoria da consciência infeliz em Hegel, mostrada como portadora de um certo cristianismo e romantismo latentes, assim como de um traço de “desrazão” que seria perceptível por meio de elementos de ironia presentes no texto hegeliano. Chama a atenção o fato de que Wahl não realiza a tradução completa das páginas de Hegel que versam sobre o tema da consciência infeliz, conforme percebe-se no apêndice de seu livro¹⁸.

A abordagem de Kojève é muito mais ampla e rica, ainda que não escape de certos equívocos conceituais que acabam por serem fundamentais na formação de um senso comum pré-conceitual sobre Hegel na academia francesa. Ainda que a

¹⁶ Conforme MARÇAL (2016, p. 131), baseado em Labarrière, no final do século XIX e começo do XX, a crescente penetração da fenomenologia transcendental de Husserl e o impacto do pensamento heideggeriano acabaram por trazer Hegel ao debate, talvez julgado apressadamente como um fenomenólogo nos moldes que fariam sucesso na França.

¹⁷ Conforme PRADO JR (1999), os cursos de Kojève, assistidos por, entre outros, Hyppolite, Lacan e Merleau-Ponty, caracterizavam-se por encontrar na dialética do senhor e do “escravo” a base para a luta de classes em Marx, sem abdicar de reconhecer ali também a analítica heideggeriana do *Dasein*. Possivelmente a nota de Deleuze sobre uma semelhança de família entre a dialética em Hegel, Marx e Heidegger, presente no capítulo de notas deste estudo, seja diretamente influenciada por este recorte.

¹⁸ LABARRIÈRE (1996) chama a atenção para este fato.

originalidade de sua abordagem da dialética hegeliana do senhor e do servo¹⁹ como ensaio para o desenvolvimento do conceito de luta de classes em Marx²⁰ não possa ser descartada de pleno, até pela relação em questão ser uma relação trabalhista de fato, interpretações mais recentes²¹ apontam que a leitura desta figura dialética precisaria ser feita na perspectiva do Saber Absoluto hegeliano, sem o qual o discurso da *Fenomenologia* soaria como arbitrário e incoerente a seus leitores²².

A influência dos cursos de Kojève foi tão profunda que pode ser percebida inclusive em Lacan, pois é o russo que define o desejo em Hegel como “a presença da ausência”, que pode ser interpretado como a ideia do desejo equivalente à falta, presente em Lacan (coincidentemente aluno de Kojève) e tão atacada por Deleuze.

A leitura francesa aponta uma cisão entre os textos de juventude e de maturidade hegelianos, contrastando o método dialético inicial, tomado pelo conflito trágico entre “finito e infinito” (KOYRÉ, p. 169) com a sistematização absolutizante

¹⁹ Em alemão, *Knecht* não significa *escravo*, mas sim *servo*. JARCZYK e LABARRIÈRE (1996) consideram que a má tradução do termo influenciou em grande medida a compreensão do mecanismo da figura dialética criada por Hegel. Servo pressuporia uma matriz de reconhecimento diferente entre os polos da dialética em questão. Diferentemente do “escravo”, facilmente transformável em objeto ou não-humano, o servo era ligeiramente mais livre: não podia ser comercializado e poderia, em tese, abandonar as terras do senhor para trabalhar para outro nobre latifundiário, desde que não tivesse dívidas com seu senhor anterior. Esta era a principal relação “trabalhista” presente no feudalismo e é efeito da ascensão dos grandes latifundiários ao topo do poder político e econômico. Os servos eram trabalhadores das grandes terras comandadas pelos 'senhores' e viviam nas redondezas da propriedade. Estavam vinculados à terra pelo trabalho e não tinham direito de salário ou benefícios; trabalhavam para morar no local e recebiam os suprimentos necessários para se alimentarem e sobreviverem. Nesta relação, a apropriação do trabalho excedente e do mais-valor é direta, assim como a acumulação do capital.

²⁰ Os conceitos de trabalho e riqueza em Hegel e sua imbricação com as categorias marxianas são melhor abordados no trabalho de EICHENBERGER (2017, em manuscrito): nos parágrafos 243 a 248 da *Filosofia do Direito*, ligados ao conceito da sociedade civil-burguesa, Hegel tematiza aquilo que pode-se chamar de uma contradição própria a este tipo de sociedade, a de que produção de riquezas ocasiona, em um movimento recíproco, a formação de uma camada social caracterizada pela pobreza. A formação deste campo de despossuídos (na etimologia francesa da palavra, “proletários”), de maneira dialética, é crucial na formação das categorias detentoras e produtoras da riqueza. Kojève associa a dialética do senhor e do escravo a tal movimento da proletarização, mas seria possível lê-la pelo prisma da acumulação em Marx ou pelo prisma da tecnologia: o servo, o executor das tarefas, ao realiza-las com cada vez mais sofisticação e precisão, gera valorização direta ao poder do senhor e resultado financeiro imediato, além de aprimorar tanto sua técnica como o ferramental necessário à execução do trabalho, ferramental do qual dependerá mais tarde.

²¹ Notadamente os de Jarczyk e Labarrière (1985 e 1996)

²² Pensar uma questão como a alteridade a partir do Senhor e do Servo exigiria um recurso ao momento da reflexão dentro da *Lógica da Essência* de Hegel. Apenas assim seria possível realizar plenamente a dialética da independência e da dependência da consciência-de-si. Caso contrário, tender-se-ia a uma reafirmação da identidade, do em-si-para-si, algo que provocaria posteriormente verdadeira ojeriza em Deleuze.

operada pela *Ciência da Lógica*, um choque entre experiência da consciência e racionalidade do sistema totalizado. Tal interpretação, aprofundada por Kojève, redundava numa ideia de que o futuro, por sua infinitude e indeterminação, é o portador do negativo. As duas ideias de negatividade em jogo (uma histórica e outra puramente lógica) acabam por abrir espaço à ontologização da negatividade, ou sua colocação em um plano transcendente. No coração da dialética, haveria uma fratura impossível de ser dialeticizada. Para MALABOU (2014 : 172)

Os comentaristas de Hegel transformam sua dialética em uma “esquizologia” (do grego *skizo*, cindir, partir), lógica de oposições irreconciliáveis. O processo dialético não seria então legível senão a luz do seu impensado: um discurso da abertura [*fente*], ou um da divisão [*clivage*].

Se o futuro é pura negatividade, a crítica dos pensadores franceses do período a partir desta leitura é a de que o sistema hegeliano somente poderia se concluir como positividade com o fim da história²³, como transcendente ao tempo, não como processo do Espírito objetivo (ou seja, como expressão do pensamento historicamente localizado de uma sociedade). A filosofia da história somente seria possível fora da história, depois que se cumpre, o que é incompatível com a ideia de que a história se desenrola constantemente como produto da ação de homens e mulheres e de sua relação com a natureza e a produção da cultura.

Este seria o dito caráter místico da dialética, ou sua desconexão com o real? Se, por um lado, Hegel é conhecido como o filósofo da História, a suspeita destes pensadores franceses – professores e preceptores de toda uma geração crucial para a filosofia mundial da segunda metade do século passado - é a de que a dita

²³ Ainda que seja sabido que quem atribui a Hegel um pretenso estabelecimento do fim da história - em 1806, quando Napoleão põe fim ao Império Romano-Germânico – tenha sido Kojève, que manteve esta convicção durante toda sua vida, há sérias controvérsias sobre o que este momento fictício poderia significar. O “fim”, nesta interpretação-padrão pós-Kojève, anda de braços dados ao conceito de totalização. Mas será isso que “fim” significa na terminologia filosófica, em especial na hegeliana, ou há um eco teológico e quase apocalíptico sendo ouvido? Este será um problema tratado inclusive por BENJAMIN (2013) em suas *Teses sobre o conceito de história*. O *locus* da redenção (e da fortuna) não pode estar fora do tempo histórico e humano, sob pena da existência histórica nunca redimir seu trajeto de derrota e sangue.

totalização sistemática de sua filosofia esconde um momento a-histórico, transcendente²⁴.

Este paradoxo interpretativo seria passível de solução?

1.2 *Bataille des géants*

Simultaneamente a estas discussões sobre Hegel, o pensamento de Marx experimenta sua própria jornada na França. A relação direta e por vezes conflituosa do próprio Marx com pensadores socialistas e anarquistas, como Proudhon, Jean Jaurès e o blanquista Jules Guesde, marca de forma radical a penetração do pensamento de Marx em território francês. A polêmica ruptura entre Marx e Proudhon, notadamente, acentua uma separação prática no incipiente movimento operário francês: de um lado, os socialistas e anarquistas, de outro, os comunistas. Apesar da fundação, em 1878, da *Fédération du Parti des travailleurs socialistes de France* (FPTSF), as dissensões dentro do movimento operário afloraram nos congressos de 1880 e 1881.

Marx participa ativamente da difusão do pensamento comunista na França, ao menos até o lançamento do “Programa Mínimo” em 1880, feito para aglutinar os marxistas franceses e diferenciá-los dos demais socialistas. O programa contou com a orientação de Guesde (ao ponto que o “guesdismo”, sua versão do marxismo, ganha força dentro do movimento operário).

Em 1882, cinco partidos disputavam espaço entre os trabalhadores: além dos Guesdistas, os Possibilistas, os Socialistas Independentes, o Partido Socialista Revolucionário da França e o POSR (Partido Operário Socialista Revolucionário) de

²⁴ Não é objetivo da tese tratar de forma plena a problemática desta interpretação de Hegel, porém é possível apontar que tal abordagem controversa separou sobremaneira o pensamento francês e alemão sobre o filósofo da História. Isso trará percalços na análise corrente na França sobre o marxismo, já que Marx tem muito de seu pensamento firmemente embasado no hegelianismo. É como se a tradição alemã hegeliana (que abriga de Bauer e Feuerbach até Adorno e Reichelt, passando, obviamente, por Marx) o lesse tendo como ponto de síntese a *Enciclopédia* e a *Ciência da Lógica*, obras de sua fase “madura”, e não uma obra de juventude como a *Fenomenologia*. Isso é mais claro nos *Três Estudos sobre Hegel*, de Adorno, que mesmo oferecendo oposição ao conceito da síntese e abrindo caminho a uma dialética negativa, tem em seu centro elementos da *Lógica da essência*. As leituras de Nietzsche e Heidegger sobre Hegel parecem ter criado raízes mais fortes no pensamento francês e não no alemão.

Jean Allemane, que terá papel importante em um movimento, ao final do século XIX, de crítica a posições tidas como “totalizantes” ou estatizantes do marxismo ortodoxo, buscando uma reaproximação com elementos anarquistas e inserindo o pensamento nietzschiano como sendo *a là gauche*, uma interpretação que terá reflexos evidentes no dito pensamento pós-estruturalista posterior. Em algum grau, as agremiações promoviam uma hibridação entre as ideias proudhonianas e marxianas, o que dá à esquerda francesa características únicas nos movimentos socialista e comunista europeu.

A fundação da SFIO (*Section Française de l'Internationale Ouvrière*), em 1905, após o congresso de Paris, é uma tentativa de unificar as tendências dentro do movimento sindical operário francês, mas mesmo esta organização sofre de uma divisão interna profunda, opondo, de um lado, uma vertente mais revolucionária capitaneada por Guesde; do outro, o socialismo reformista de Jaurès, morto em 1914.

Após a morte de Jaurès, o grupo guesdista assume o comando da SFIO e em 1920, o Congresso dos Socialistas Franceses, que ocorre em Tours, assinala seu alinhamento pleno com a III Internacional, com Moscou e, por pressão soviética, abre espaço ao surgimento posterior da SFIC (*Section Française de l'Internationale Communiste*) que, em 1943, tornar-se-á o Partido Comunista Francês (PCF). A SFIO vira, em 1969, o Partido Socialista Francês, ao unir-se com agremiações ligadas ao *gauchisme*. Esta crise de identidade no movimento operário francês permanece por muito tempo, influenciando claramente não apenas a recepção das obras de Marx no país, mas estabelecendo uma disputa por sua interpretação cujos ecos são percebidos até a contemporaneidade.

Mas do ponto de vista teórico é novamente Kojève que terá papel fundamental em um aprofundamento do estudo de Marx na primeira metade do século XX na França: o debate deste com seu colega Tran-Duc-Thao²⁵ sobre a existência de um sentido materialista na *Fenomenologia* traz a imensa sombra de Marx para dentro de Hegel, e não o inverso. O problema da relação humano-

²⁵ Nascido em 1917 no Vietnã, Thao foi professor da *École Normal Supérieure* e desenvolveu pesquisas sobre pontos de convergência entre o pensamento fenomenológico e o marxismo. Foi aluno de Merleau-Ponty e autor de *Phenomenology and Dialectical Materialism* (1951) e *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience* (publicado em 1973). Escreveu artigos para a revista *Les Temps Modernes*, editada à época por seu ex-professor e por Sartre, sobre a situação na Indochina. Tais artigos influenciaram fortemente os trabalhos de Frantz Fanon.

natureza é o centro da divergência entre os autores: se Kojève privilegia a iniciativa criadora do humano nesta relação (o que acabaria por ecoar profundamente na filosofia da diferença e na criação deleuzianas), Thao é mais apegado à tradição da dialética materialista e, ecoando Engels, coloca a procedência natural do humano como fundamental no desenvolvimento de uma dialética natureza-cultura.

A tese do *18 Brumário* na qual os homens fazem sua história, mas não de forma autônoma ou descolada do natural (estrutural ou das condições do meio) é o centro do debate hegel-marxiano aqui. Da mesma forma, as discussões entre Kojève, Gabriel Marcel e Gaston Fessard (padre jesuíta) sobre um ateísmo especulativo em Hegel desaguam em um livro de Fessard sobre a possibilidade de uma articulação profunda entre catolicismo e comunismo, o que certamente não é um tema hegeliano.

Neste cenário, e a partir do pós-II Guerra, formam-se dois grandes grupos ligados ao pensamento marxiano na França: o grupo de intelectuais ligados à revista *Les Temps Modernes* (fundada em outubro de 1945 por Jean-Paul Sartre e que contou em seu primeiro corpo editorial com Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty e Jean Paulhan, entre outros), caracterizados por uma posição à esquerda que pode ser entendida como comunista existencialista, mantendo laços com o Partido Comunista Francês. Esta aproximação com o PCF trará o pensamento de Lenin, Rosa Luxemburgo e Trotsky, pilares teóricos do partido, para o interior da revista, ao menos durante o tempo em que, após o caso Duclos, Sartre engaja-se ferozmente ao apoio ao PCF.

Com o tempo, o leninismo tornou-se força dominante não apenas no partido como na revista, ocasionando uma diáspora editorial concomitante à deterioração das relações dos principais expoentes da publicação. Cabe lembrar que um dos motivos da ruptura entre Sartre e Merleau-Ponty reside exatamente no fato deste último considerar a dupla mudança de posição sartreana (de anticomunista ferrenho a comunista e depois anticomunista de novo, mas dizendo-se marxista) uma traição ao projeto conjunto dos autores,

situado entre duas recusas: a da filosofia universitária francesa, espiritualista e idealista, e a filosofia da história do Partido Comunista Francês, esclerosada pela cisão entre uma teoria idealista e uma prática empirista, solidária com stalinismo e com a visão burocrática do pensamento e da ação - o que Merleau-Ponty iria chamar de “mecanicismo dialético” (um automatismo que se faz às nossas costas e à nossa revelia) e

Sartre chamaria de “escolástica da totalidade” (um esquecimento de que o materialismo histórico é análise presente do presente). (CHAUÍ, 1997, p. 140)

A leitura leninista sobre Marx e o método histórico dialético será duramente criticada por Merleau-Ponty em *As Aventuras da Dialética*. Para Ponty, Lênin promove uma “gnosilogia” que castra o potencial do pensamento dialético, ou “da descoberta, entre o dialético e seu objeto, de uma relação de implicação, a surpresa de um espírito que se descobre precedido pelas coisas, antecipado nelas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.75) em prol de um retorno ao ser ou a objeto puros, “retrocedendo assim, não só para antes do jovem Marx, mas para antes de Hegel” (idem).

Mas o desdobramento político desta questão é o que interessa nesta época: se, como era dito, o Partido é o próprio proletariado, qualquer pensamento revolucionário ou de mudança tem como instância de verdade a conformidade aos ditames do Partido. Este é um dos eixos principais do conflito entre as divisões da chamada esquerda na França e no mundo: é possível liberdade de fato se as condições para se atingir esta liberdade não são nem um pouco livres?

Por outro lado, o jornal *Socialisme ou barbarie*, fundado em 1946 por Claude Lefort e Cornelius Castoriadis (e que chegou a contar com Guy Debord em suas fileiras) tornou-se um grupo revolucionário *de facto*, em colaboração com grupos afiliados na Inglaterra e nos EUA e tinha como temas principais as transformações do marxismo e o problema da viabilidade ou não da revolução.

O grupo era composto por intelectuais e operários, com um consenso de que capitalismo e burocracia formam um híbrido monstruoso que é responsável pela organização e gerenciamento da sociedade da época, o que permite uma ponte com o conceito de Sociedade Administrada (analisado por Adorno e Marcuse posteriormente), assim como com o conceito gramsciano de hegemonia, debatido principalmente pelo PCI (Partido Comunista Italiano), e a ideia de eurocomunismo defendida por Cerroni. Críticos do leninismo, rejeitavam a ideia de um partido revolucionário, colocando ênfase na formação de conselhos e associações de trabalhadores. Com o tempo, os remanescentes do grupo tornam-se cada vez mais críticos e refratários ao marxismo, notadamente Castoriadis, na medida em que os partidos comunistas europeus enredavam-se em contradições para justificar os desrespeitos à liberdade e aos cidadãos que ocorriam sob a batuta de Stálin.

1.3 Uma estranha confluência de fatores

O tabuleiro disposto no trecho anterior apresenta dois polos-chave: de um lado, decepção com os rumos do projeto baseado em Marx à medida que sabia-se mais e mais sobre o que ocorria na URSS. De outro, uma guerra intestina dentro da academia francesa tendo como foco a propriedade das interpretações sobre o que é pensamento progressista e a relação entre a universidade e a *práxis*.

Se na década de 1950 o Hegel “fenomênico-existencialista” dominava os bancos da universidade francesa, a década posterior volta-se contra os denominados 3Hs: os trabalhos de Foucault buscam contestar elementos de Husserl e Heidegger enquanto Althusser recorre a Espinosa²⁶ para “purificar” a filosofia marxiana da sombra de Hegel. O *Livro Vermelho* de Mao Zedong torna-se febre entre os estudantes em Paris e Nietzsche é trazido à baila como uma forma de buscar um pensamento de esquerda que não recaia numa repetição de clichês vistos como desgastados.

Principalmente na década de 1960, o horizonte de uma revolução cultural, social e concreta passa a ser considerado mais importante do que a busca de espaços políticos institucionais. A força do feminismo, a contracultura, os movimentos por direitos civis e de minorias, os métodos de guerrilha²⁷ e a imagem

²⁶ Ainda que Althusser não tenha sido a epítome da originalidade ao aproximar Espinosa de Marx, do materialismo e da dialética. DEBORIN (1927) relembra que Feuerbach (influência de Marx), Engels e Plekhanov buscam abordar a questão. Os textos propostos por Plekhanov foram uma forma de dirimir a arenga entre comunistas mecanicistas e dialéticos (Cfe. ZAPATA, René. *Spinoza en URSS*. In BLOCH, Olivier, *Spinoza au XXe siècle*. Paris : PUF, 1990). DEBORIN (1927) observa, de forma clara, que à época já havia uma divisão dentro do marxismo s respeito da dialética hegeliana e a cosmovisão espinosana. Para o autor, as disputas sobre a presença de Hegel consistem em questionamentos sobre a fundação do método dialético marxiano. As relacionadas a Espinosa, entretanto, parecem envolver tanto a visão de mundo dos autores como o próprio conceito de materialismo. Como uma é interdependente da outra, falar sobre o método inclui falar sobre o materialismo. É possível pensar que há elementos tanto hegelianos como espinosanos na formulação da dialética marxiana, e que talvez seu grande aporte teórico á discussão seja o fato de que estes elementos aparentemente contraditórios conseguem funcionar em conjunto.

²⁷ É curioso observar como a mística em torno da Revolução Cubana domina o debate pós-1968 na esquerda: a guerrilha é vista tanto como o braço armado da revolução proletária como a forma mesma desta revolução. Perguntava-se se a guerrilha deveria ser campesina ou urbana, ou se visível ou clandestina, mas a resposta que habita o fundo destas questões

de Che Guevara operam a transmutação da luta social, que volta-se não mais contra a relação econômica de opressão, mas contra toda forma de opressão: o chamado *gauchisme* francês reintroduz elementos anarquistas e de combate ao poder institucionalizado, assim como o *operaismo* e o autonomismo italiano, de inspiração claramente gramsciana. O período intermediário da ditadura do proletariado passa a ser visto com receio ou ojeriza.

Presencia-se um embate entre correntes e interpretações maoístas, trotskistas e leninistas²⁸ no coração do comunismo francês, dentro e fora do PCF. A pergunta filosófica que atravessa as discussões do período ainda não foi respondida para muitos: afinal, há uma teoria política dentro das obras de Marx ou a teoria política do marxismo é fruto das interpretações de seus sucedâneos? Ou seja, pode-se contar com Marx para a revolução?

Mais do que uma rejeição a um procedimento filosófico, o problema com a dialética, com Hegel e com a revolução carrega um problema político que é deslocado para o terreno da filosofia. A recusa da dialética se deu, por Deleuze, num quadro de luta contra uma espécie de hegelianismo tardio da filosofia francesa, tendo em sua base razões epistemológicas e políticas: por mais que um nome como o de Hyppolite – professor não apenas de Deleuze como de vários filósofos da mesma geração – fosse amplamente respeitado por suas leituras sobre Hegel, era também associado a certo conservadorismo e dogmatismo²⁹. Além disso, a relação

até hoje é uma só: para a esquerda da época (e talvez ainda hoje), a saída institucional-representativa para a ascensão do proletariado e das minorias está vedada.

²⁸ Na obra que sedimenta seu rompimento com Sartre (*As aventuras da Dialética*), Merleau-Ponty detecta um conflito entre leninismo e o dito marxismo ocidental que já estaria contido dentro da obra marxiana no choque entre pensamento dialético e naturalismo. O primeiro é visível no postulado marxiano de que “não se pode superar a filosofia sem realiza-la” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.75), ou o desejo do subjetivo agarrar-se ao objetivo. O naturalismo, ou naturalização, começa a ocorrer após 1850 com a ideia marxiana de socialismo científico, que abriria espaço para uma visão finalista e determinista sobre o processo da relação humana. Assim, as disputas sobre o melhor caminho para a revolução e as dimensões políticas de sua filosofia começam a se dar cada vez mais não a partir do próprio Marx, mas sim de seus intérpretes. Fenômeno parecido ocorre na Alemanha: como exemplo, Benjamin também ataca a leitura do SPD sobre a inevitabilidade da revolução em suas teses sobre a História.

²⁹ Referências a este processo são encontradas e elencadas por MARSHALL (2014). Disp. https://www.academia.edu/1475282/Deleuze_Negativity_and_the_Dialectic_The_Origins_of_20th_Century_Constitutive_Thought, ainda que o comentário de Hyppolite sobre o excesso de frenologia em Hegel seja interpretável, a partir da análise de Buck-Morrs, como um combate ao racismo “científico”, o que poderia caracterizar uma posição progressista do francês. Deleuze ressalta que sua relação com Alquié e Hyppolite, ainda que tenha sido respeitosa e de admiração no início, torna-se ruim com o tempo. Para Deleuze, Hyppolite

conflituosa entre a geração de 68 e o Partido Comunista Francês, ainda uma poderosa força mas já em um lento processo de decadência, acaba por ser um fator de rejeição ao dito marxismo ortodoxo dos PCs europeus – e, por extensão, ao materialismo dialético³⁰ lenino-stalinista.

Espremidos entre um hegelianismo alinhado ao conservadorismo e um comunismo com sérias dificuldades para justificar o que se sabia sobre o stalinismo, os pensadores ditos pós-estruturalistas precisariam apontar (ou criar, no caso de Deleuze) uma solução ou linha de fuga para o problema filosófico-político que surge à sua frente (liberdade X totalitarismo e seu correspondente ontológico: multiplicidade X identidade).

A relação com o marxismo ortodoxo constituía-se em um problema grave para todo um conjunto de pensadores da época na França, cujas pautas versavam sobre temas altamente políticos mas descolados do clássico enquadramento na chamada luta de classes³¹, como a crítica do humanismo e do sujeito³², a virada

martela incessantemente as tríades hegelianas no ritmo da sua voz, nas palavras usadas, ao ponto que ele e os demais alunos sentem-se como “jovens cães em uma escolástica pior do que a da Idade Média” estudando os “3 H” - Husserl, Hegel e Heidegger (*Diálogos*, p.10-11). No caso de Kojève, também citado por Marshall, existiam suspeitas de que tivesse sido agente soviético por mais de 30 anos – apesar de sua postura altamente crítica a Stalin e sua guinada pública de apoio aos modelos de expansão e atuação similares ao norte-americano, mas seu viés dogmático como professor teria origem em sua personalidade difícil. A mistura entre Hegel e Heidegger em sua interpretação do hegelianismo também pode ser entendida como um elemento importante na incompreensão a respeito do pensador da Unidade. Como salientado por ARANTES (1991), a leitura de Kojève é determinante para a formação deleuziana, assim como a interpretação heideggeriana sobre o hegelianismo é criticada com propriedade, por exemplo, por Adorno em seus *Três Estudos sobre Hegel*.

³⁰ Visto que o termo “materialismo dialético” nunca apareceu em nenhuma das obras de Marx, mas sim em contemporâneos como Dietzgen e comentadores como Plekhanov, Kautsky, Lênin e Stalin (importante notar que Engels cita a “dialética materialista” em sua *Dialética da Natureza*, mas não o materialismo dialético), a ausência do conceito acaba por levantar sérias dúvidas sobre sua pertinência e sobre a relação que este construiria entre dialética, ontologia e natureza.

³¹ Para GARO (2012), essas temáticas, ainda que de forma transversal, são o solo que permite a articulação entre o pensamento de Foucault, Althusser e Deleuze, antidialéticos, antihegelianos, ao menos nominalmente de esquerda, mas com posições diferentes em relação a Marx.

³² É extremamente importante fazer já a conceituação correta a respeito dos termos sujeito, subjetividade e subjetivação nas filosofias tanto de Marx (e, por extensão, em alguns dos marxismos) como de Deleuze. Como será descrito com maior riqueza de detalhes posteriormente, já em Marx o sujeito cartesiano-kantiano é visto como uma abstração deslocada da realidade, pois os homens fazem sua história, mas esta ação é determinada em algum grau pela matéria e pelas relações sociais. Se para Marx não há a separação sujeito-objeto, em Deleuze não há nem sujeito nem objeto, apenas relação. Sujeito é o que age, mas o que sofre.

linguística, a crítica do racionalismo e da representação, as teorizações sobre desejo, sexualidade e gênero, a redefinição do conceito de minoria/minoritário/explorado, a estetização do discurso filosófico e uma profunda descrença nas formas tradicionais de organização sindical e política em prol de atuações descentradas, moleculares e regionais.

O grupo formado por Louis Althusser, Étienne Balibar e Pierre Macherey, entre outros, promove uma separação teórica entre os textos de juventude e maturidade de Marx³³. Ler Marx sem Hegel, sem a dialética totalizante e o fim da história ensinados em sala de aula por Kojève e Hyppolite pode significar, de maneira mais profunda, um embate com o PCF sobre a possibilidade de uma revolução ser realmente operacional sem que se corra o risco de um recrudescimento em direção ao totalitarismo. Assim, a questão do horror à dialética pode ser encarada como uma questão político-estratégica de articulação entre prática política e a ressignificação e elaboração teórica no processo de formação de uma nova esquerda na França nos anos 1960.

Subjetividade, em muitos momentos deste texto, pode ser entendida como análoga à personalidade ou somatório de hábitos sociais, pessoais e de pensamento que influem na percepção que a pessoa faz de si e em como ela é percebida pelos demais. Marx não crê em subjetividade autônoma nem em determinação plena, como será posteriormente mostrado. Deleuze é bastante crítico, também, em relação à formação desta subjetividade no socius capitalista, pois considera que os agenciamentos sociais (re)produzem uma subjetividade de acordo com moldes já definidos externamente pelo mercado, capturando a sensibilidade afetiva do corpo e reduzindo a consciência aos discursos normatizadores, desintensificando o desejo. Subjetivação é, em todas as aplicações, o processo de formação desta subjetividade que se arvora à posição de sujeito universal.

³³ A dimensão desta leitura pauta o debate sobre Marx em esfera mundial. Um exemplo é o surgimento dos seminários “Ler o Capital” na Universidade de São Paulo nos anos de 1950-60. A leitura produzida por, entre outros, Paul Singer, José Arthur Gianotti e Florestan Fernandes busca refutar a posição althusseriana de um Marx sem Hegel. Já na década de 1960, a contracultura é o caldo que guiará as atuações acadêmicas e políticas de Basaglia (Itália), Laing e Cooper (Inglaterra) e os estudos brasileiros sobre a reforma manicomial, além da difusão do pensamento de Foucault e Deleuze entre os movimentos sociais e de representação e a retomada dos estudos feitos por Marcuse como um tipo de “Bíblia de Maio de 68”. A arte passa a ocupar papel político de destaque, com os movimentos tropicalista e a politização da MPB do eixo Rio-SP (e também da chamada música brega ou popularesca, que além do modelo molar do drama familiar-edípico ou do triângulo amoroso em suas letras, passa a tangenciar temas como liberação da mulher, pílula, aborto, prostituição e problemas sociais, etc.) no Brasil, assim como os beatniks, os hippies, a ascensão do rock and roll como forma de protesto e a explosão midiática do movimento feminista nos EUA (e também como resposta ao acirramento de conflitos como Coreia ou Vietnã). Se Guattari está certo em dizer que em 1968 a impressão era a de “dançar no telhado”, simultaneamente o surgimento de tantas formas minoritárias e inovadoras de realizar a política abriu espaço para uma crescente descoletivização da política: o contrafluxo conservador pós-1968 imbrica-se a esta lógica e é coroado com a sociedade de controle neoliberal e a ideia do “empresário de si”.

No caso de Deleuze, isso é ainda mais visível do que em Foucault ou Althusser: já em sua resenha de *Lógica e Existência*, de Jean Hyppolite, o jovem Deleuze critica de forma acerba o que considera uma ortodoxia dialética do autor e se pergunta sobre a possibilidade de uma ontologia da diferença na qual não seja necessário tensioná-la até o ponto da contradição, na qual esta seja menos do que aquela. O jogo deleuziano, derivado do debate da época sobre Marx e Hegel, é entender contradição e diferença como atributos do ser e não como categorias de análise histórica. Inclusive, para Hyppolite, “a história do mundo já se realizou” (p. 56-57) em Hegel.

Fala-se aqui então de uma leitura absolutamente teleológica do hegelianismo. Mais do que isso, finalista: se a história já se realizou, onde estaria a possibilidade de uma ruptura ou revolução? Se Hegel representa a dialética e esta não possui nenhum horizonte para além dela própria, o hegelianismo seria, a partir do que é traçado por Hyppolite, uma filosofia eminentemente conservadora, o que traz um paradoxo e um problema de origem para o interior do marxismo: é impossível um devir revolucionário com um ferramental que, ao final, retorna a um esquema conservador. Isto parece explicar inclusive o recrudescimento e as atrocidades do stalinismo e do chamado socialismo real. Por outro lado, não é possível simplesmente abandonar a análise nos moldes de Marx sem cair em uma negação inconsequente da realidade, ainda regida pela lógica do capital. Assim, é preciso andar ao lado do marxismo, mas de forma transcendente a ele, preferencialmente por outros autores igualmente explosivos, transformando-o por dentro.

Um elemento que subsidia, ainda que de forma enviesada, esta tese está na crença deleuziana³⁴ de que a introdução de Nietzsche na França dá-se não por pensadores posicionados à direita do espectro político, a despeito da antipatia escancarada do próprio Nietzsche em relação ao marxismo, mas por influência de Henri Albert e Charles Andler³⁵, professores ligados ao movimento sindical e a um

³⁴ Pesquisada por GARO (2012) e que consta em AID, p. 145

³⁵ Henri Albert foi tradutor de Novalis, Stirner e de Nietzsche para o francês, sendo o primeiro tradutor do *Zaratustra* para este idioma. Conforme PYM (1998), Albert, um conhecido anti-germânico, buscava mostrar este caráter na obra do autor alemão. Sua defesa de Nietzsche dava-se contra os Naturalistas de esquerda, as feministas e os Wagnerianos franceses. Charles Andler, morto em 1933, pertencia ao POSR (Partido Operário Socialista Revolucionário) de Jean Allemane e Lucien Herr e a círculos intelectuais frequentados por Koyré, Kojève e Jean Wahl. Foi professor de língua e literatura alemã da Universidade de Paris, da École des Hautes Études Sociales e do Collège de France. Além disso, foi o primeiro tradutor do *Manifesto Comunista* para o francês, tendo conhecido

híbrido entre socialismo e anarquismo existente no final do século XIX no sindicalismo revolucionário francês, que já à época buscava revisar o marxismo para purgá-lo de um suposto estatismo.

Para Deleuze, Nietzsche funciona, dentro desta chave, como uma forma de permitir um ataque à dialética hegeliana sem que Marx seja levado ao chão no processo. Permite assim a construção do hegelianismo como uma caricatura: a contradição é apresentada não como a conclusão lógica da diferença, mas como seu avatar conceitual aberrante,

destituída de sua pretensão de dar conta da diferença, a contradição aparece tal como é: contrassenso perpétuo sobre a diferença ela mesma, reversão confusa da genealogia (NP, p. 157. Trad. nossa.)³⁶

Nesta caracterização forçada, a dialética aparece como uma categoria descolada da realidade e presa a uma teoria do ser, como um chamado constante ao ressentimento e a uma negatividade enquanto disposição ou visão de mundo. Tal genealogia da dialética reúne ainda todos os clichés de uma leitura enviesada e partidária de Hegel, há muito tempo estabelecida, e os cuidados tomados por Deleuze na análise do pensamento de Nietzsche contrastam com a forma como Hegel é aqui “maltratado e abusado”, para resgatar os termos de Fredric Jameson citados por GARO (2011).

Com efeito, Hegel se vê reduzido à figura reativa e niilista do pensador do ressentimento, cego por seus preconceitos: “a dialética se nutre de oposições

pessoalmente Engels. Foi autor de uma biografia sobre Nietzsche em 6 volumes e escreveu obras onde advoga claramente um socialismo de corte marxista-nietzschiano, como *La civilisation socialiste* (1911 – republicado em 2001) e *L'Humaniste Travailleuse: Essais de Pédagogie Sociale* (1927). A referência a estes autores é feita por Deleuze em “A gargalhada de Nietzsche” (*AID*, p. 145)

³⁶ Esta leitura acaba por conduzir a uma leitura próxima à de BERTRAM (2016) sobre a *Dialética Negativa* adorniana ao considerar um problema no entendimento do processo dialético: a negatividade inerente à dialética consiste na autocrítica reflexiva que se efetua nas interações conflitivas entre indivíduos. Ou seja, a dialética tem em seu cerne um ceticismo que atingiu a perfeição, citando a expressão da *Fenomenologia do Espírito*. Logo, as críticas à pseudo-positividade da dialética hegeliana residiriam em uma interpretação do processo dialético como colisão (embate no qual nenhum dos lados cede e nenhum dos indivíduos percebe que possuem diferentes expectativas de conhecimento) e não como conflito (no qual ocorre o processo de autocrítica e dupla reflexão que desestabiliza as noções de conhecimento com a negação das expectativas de conhecimento e o reconhecimento de seus limites pelos indivíduos). A visão da contradição enunciada por Deleuze é redutível apenas à colisão e não ao conflito como forma produtiva do pensamento.

porque ela ignora os mecanismos diferenciais muito mais sutis e subterrâneos” (NP, p.157).

Para definir a dialética de Hegel, Deleuze se aferra em particular a uma figura da *Fenomenologia do Espírito*, a da má consciência, que redireciona contra seu autor, a generalizando para todo o pensamento dialético, um procedimento herdeiro das tradições heideggeriana e principalmente nietzschiana de crítica a Hegel. Deixando de ser uma figura transitória da dialética, a má consciência é, garante Deleuze, o retrato fiel do dialético atormentado.

a descoberta mais cara à dialética é a consciência infeliz, o aprofundamento da consciência infeliz, a solução da consciência infeliz, a glorificação da consciência infeliz e de seus recursos. São as forças reativas que se exprimem pela oposição, a vontade do nada que se exprime pelo trabalho do negativo. A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência. Ela é o pensamento da perspectiva do niilismo e do ponto de vista das forças reativas. De uma ponta à outra, ela é, fundamentalmente, um pensamento cristão. (NP, p. 196. Trad. nossa)

Tais afirmações permitiriam ler, nas entrelinhas, que a dialética seria indissociável de uma filosofia idealista da história, uma acusação que poderia ser, no contexto, facilmente imputável a Marx, mas que Deleuze não ousa fazer. Esta leitura deleuziana, presente no livro sobre Nietzsche (que pensa coisas piores ainda sobre a dialética) não é fruto de uma leitura rasa de Hegel: o debate era outro, permeado de sutilezas e indiretas. É uma operação bem mais elaborada, que participa na construção coletiva de um novo arsenal de referências filosóficas através dos quais se define uma nova relação com Marx e o marxismo.

Ao fazê-lo, a leitura deleuziana esquece – ou finge esquecer – que a negação hegeliana não é uma misteriosa potência negando a ação de dissolução, muito menos uma disposição psicológica, mas negação determinada, momento próprio da coisa e portanto, do princípio da sua concretude. O filtro nietzschiano usado por Deleuze é o que permite esta leitura amputada da negação determinada, impedindo assim um contraponto teórico à visão deleuziana dentro do mesmo campo. Ao tomar o todo pela parte, cria-se uma imagem propositalmente distorcida do negativo para ressaltar a positividade da filosofia da diferença.

Dito de outro modo, ela permite situar Marx não como adversário direto de Nietzsche, mas como descendente direto de Hegel, inscrevendo-o em uma genealogia da dialética traçada pelo próprio Nietzsche: tal leitura nietzschiana de

Marx interditaria, em hipótese, a leitura marxiana sobre Nietzsche presente, por exemplo, nos frankfurtianos. Em resumo, no contexto de época, optar por Nietzsche quer dizer, de fato, combater Hegel sem abandonar Marx. Nas condições da época organizar a crítica de Marx dessa forma parece a seus leitores uma promessa de grandes reviravoltas, e manifesta uma intensidade de sedução sem equivalentes.

De sua parte, e ao contrário dos chamados “*nouveau philosophes*” ou até mesmo de Foucault, Deleuze não faz do anti-hegelianismo o estágio inicial ou a máscara de um antimarxismo³⁷, operando uma via alternativa às correntes políticas da época e às formas tradicionais de engajamento via Partido Comunista Francês³⁸. Negar a totalidade e o retorno forçado à identidade que supostamente é encontrada na dialética é, de certa forma, uma maneira encontrada por Deleuze para escapar da totalização do pensamento em sistemas rígidos, tanto na filosofia como na política. Escapar de conceitos como sujeito, objeto, unidade e totalidade - e seus efeitos potencialmente redutores sobre o pensamento – é um procedimento similar a encontrar linhas de fuga alternativas ao totalitarismo político, econômico e social que caracteriza o século XX.

Neste sentido é que deve-se entender a citação de Deleuze, em seu *Kafka*, sobre as “potências diabólicas que batem à porta: fascismo, estalinismo e americanismo”(K, p. 21)³⁹. Sistemas de pensamento e ação totalizante, unitária, onde a diferença é produzida artificialmente dentro de regras já estabelecidas. Uma diferença falsa, que remete a uma totalidade opressora e “diabólica”, por resultar na eliminação da diferença real tanto sob o signo da unidade (política, social,

³⁷ Em uma entrevista de 1969 a Jeannete Colombiel, quando cobrado por ela sobre sua tolerância ao imenso conservadorismo político do pensamento de Bergson e sua impiedade com Hegel, Deleuze taxa novamente o hegelianismo de “traição” à filosofia, pensamento do ressentimento e do negativo. Quando inquirido por Colombiel sobre a razão pela qual não estendia seu ataque a Marx, visto a evidente ligação do pensamento deste com o de Hegel, Deleuze observa que Althusser opera “admiravelmente” o divórcio de Marx e Hegel. Deleuze também não endossa o grupo conhecido como Nouveau Philosophes, incluindo a performance/velório e enterro simbólico de Marx feito pelo grupo “em nome do gulag, de Nietzsche, de Leibniz, quando não em nome de Deus” (FOSSAERT, in SROUR, 1978, p. 17). Foucault, influência do grupo, manifesta por vezes seu apreço a estes eventos.

³⁸ Ao contrário do engajamento de Sartre, por exemplo, que chega a flertar com o maoísmo no período em questão. Isso inclusive permite pensar certo alinhamento entre os procedimentos deleuzianos e merleau-pontyanos sobre elementos componentes do marxismo, da dialética e do PCF, mas isso por si só renderia outra tese.

³⁹ Já HORKHEIMER (2010: 160 e *passim*) apontava o caráter totalitário do capitalismo em si, independentemente da operação política relacionada a este.

conceitual) como sob a aparência de diversidade (múltiplas opções, porém já predeterminadas).

Especificamente na análise do capitalismo (o sistema ao qual tanto Marx como Deleuze direcionam a crítica), mostrar a intrincada rede de relações, dinâmicas internas e estrutura sistemática da produção capitalista é primordial. Esta rede se apresenta como uma totalidade sem totalização, pois ao mesmo tempo que é o próprio tecido da sociedade, logo abarcando o “todo”, tem em seu desenvolvimento e operação possibilidades múltiplas e simultâneas. É isto, coincidentemente, que define a operação marxiana de colocar a dialética sobre seus próprios pés.

1.4 De onde viemos? Para onde vamos?

Para ser possível a criação de um terreno de articulação entre Deleuze e Marx, alguns pontos precisam ser trazidos a primeiro plano. O ponto de partida é a compilação e análise do conjunto de referências à obra e temas marxianos na produção deleuziana. Entender o que é o “nome de Marx” ao qual Deleuze se refere permite saber mais sobre a forma pela qual a filosofia deleuziana se aproxima e interage com os temas marxistas, permitindo observar até que ponto estes também compõem o campo teórico de Deleuze. Mas, principalmente, entender de que forma Deleuze é um leitor de Marx em seus próprios termos (e qual é esse Marx que aparece – ou não – nessa leitura). Por tal razão, será realizada a análise detalhada das citações e referências a Marx em toda a produção deleuziana, em um momento mais acadêmico do trabalho.

A facilidade de localizar citações a Marx na obra de Deleuze não significa a mesma facilidade em entender sua posição no pensamento deleuziano. Ao mesmo tempo, parece mais importante ou produtivo enveredar pelo caminho da produção a partir dos autores, em vez de tratar de um elemento específico da história da filosofia. Porém, segundo uma prática já enraizada na produção filosófica brasileira⁴⁰, não seria possível realizar uma filosofia autoral sem estar mergulhado e em diálogo permanente com elementos da tradição filosófica. Assim, buscar um destes objetivos acaba por levar a lidar com o outro.

⁴⁰ Cfe. ARANTES, 1994, *passim*

A partir deste desafio, e tendo como base os elementos surgidos na análise das citações, pode-se operar uma mudança de abordagem, onde estes serão trabalhados de forma mais rizomática e direta. Tal movimento é calculado para possibilitar o diagnóstico imanente da conjuntura do tempo presente, caracterizado pela multiplicidade e do qual a produção conceitual ainda está em curso, buscando lançar luz nos processos e eventos que ocorrem e caracterizam a contemporaneidade.

Partindo de uma leitura estrutural de texto, certamente mais acadêmica, buscar-se-á a associação progressivamente mais livre entre os conceitos resultantes das análises feitas. Ainda que esta operação não seja convencional, o ineditismo do tempo presente assim o exige, para não se cometer o anacronismo de propor soluções antigas para situações novas, mesmo que estas sejam fruto de processos históricos. O novo gera-se a partir das condições trazidas pelo passado e desvela os componentes do futuro, e desse movimento podem surgir as ferramentas e armas para o entendimento e operação no atual. Comparativamente, Marx observa que

O principiante que aprende um novo idioma traduz sempre as palavras deste idioma para sua língua natal; mas só quando puder manejá-lo sem apelar para o passado e esquecer sua própria língua no emprego da nova, terá assimilado o espírito desta última e poderá produzir livremente nela. (18 B, p. 18)

Os desdobramentos conceituais imaginados deverão lidar com três temas principais: em primeiro lugar, com a definição do que é a Filosofia da Diferença como mostrada em *Diferença e Repetição* e em *Nietzsche e a Filosofia*. Partindo da resposta de Deleuze à acusação da Diferença como *Bela Alma*, quando ele invoca o nome de Marx como defesa, buscar-se-á um duplo movimento de tensionar o conceito de dialética até o ponto em que se aproxime da filosofia da diferença e tensionar esta última até perceber se é possível afirmar se nela sobrevive um resíduo dialético⁴¹.

A semelhança da operação crítica de Deleuze e Marx a respeito de elementos da filosofia hegeliana serve como base para a análise de procedimentos de ambos os filósofos, mapeando pontos de contato e divergências em relação à dialética

⁴¹ Os textos de ELLRICH (1996) e NESBITT (2001) apontam neste sentido. LAPOUJADE (2015) também aborda esta problemática de forma inesperada e inovadora ao ressaltar um movimento dialético inerente à filosofia deleuziana.

hegeliana, à representação e ao negativo. Se em Marx o concreto é síntese de múltiplas determinações, de que forma isso é uma resposta a Hegel e abriria um caminho pouco imaginado para chegar-se às posições deleuzianas sobre o mesmo tema?

Outro momento “especulativo” – ou seja, uma linha de força que a articulação entre os autores permitiria seguir – está no conceito de política resultante do tensionamento dos autores. A pergunta vigente na academia francesa sobre onde e como localizar a política dentro do pensamento de Marx ou dos marxistas pode ter uma resposta insuspeita: a política sempre esteve lá, presente inclusive na própria forma da escrita de Marx. É possível ler as obras de Marx (notadamente o *Manifesto Comunista*) usando as chaves de interpretação da literatura “menor” deleuziana.

Assim, uma filosofia política digna de nota opera em permanente tensão com o tempo na qual é elaborada e materializada como obra (o que ressoa a tese deleuziana de que uma filosofia política hoje em dia precisa ter como centro a análise do capitalismo; como apesar de suas mudanças este sistema ainda é central na construção da sociedade, a tensão não desapareceu): tempos confusos como o crescimento do capitalismo industrial teriam, como contraparte, uma proposição política direta, em linguagem mobilizadora e clara. Marx pode ser claro, dentro do possível, na época em que escreve o *Manifesto*, pois aquele é um tempo convulsionado das relações entre economia e política.

Já em tempos mais burocráticos, ou administrados, uma filosofia política realmente comprometida com a ideia de ruptura e mudança do *status quo* capital-dominação teria características de expressão à primeira vista muito mais herméticas. A inovadora e muitas vezes impenetrável linguagem deleuziana provoca um curto-circuito nas formas de pensamento de uma sociedade que atravessa a “trégua” do *welfare state* e vivencia a irrupção de maio de 68. Mas hoje em dia, um tempo no qual a linguagem “fácil” e irrefletida parece ser veículo para uma nova ascensão totalitária, a criação de palavras e conceitos parece operar como forma de divisão e alienação ao invés de abrir possibilidades revolucionárias. A abstrusão de conceitos e palavras de ordem no campo progressista faz com que ele torne-se autorreferente e deslocado dos processos do cotidiano para as pessoas ditas “comuns”.

Não à toa, Deleuze dirá que o publicitário virou o grande “criador de conceitos” (ABC, letra R) - ou seja, o filósofo – da atualidade, pois a mensagem da mercadoria é cada vez mais simples de ser assimilada nos níveis racional e

emocional. Para re-tensionar a política, é preciso *dizer de novo* o que é a política, não o dizer a política de novas formas nem simplesmente com um novo léxico. O conceito do minoritário, presente em Deleuze, pode ser articulado com conceitos como comunismo, práxis revolucionária ou revolução permanente em uma dimensão eminentemente materialista e política, tema caro a ambos os autores (e que o herdariam, em algum grau, de Espinosa)?

Por fim, a problemática das sociedades de Controle, à qual Deleuze remeteu-se ao fim da vida, parece o campo *par excellence* para uma aproximação entre os dois autores e para uma análise que envolve os campos da economia, da política e da subjetividade como formadores do tecido social, partindo do duplo papel do desejo enquanto força de revolução e de conservação na sociedade. Se em 68 o desejo era visto como a força motriz para a derrubada do capitalismo e da opressão, a readaptação do capitalismo e dos mecanismos de dominação na sociedade passou exatamente pela imbricação máxima com esta potência, ao ponto dela tornar-se o combustível para a perpetuação destes.

É preciso, então, traçar um mapa sobre as formas pelas quais controle e desejo operam na sociedade, quais são as mudanças na matriz do capital e suas correlações com as mudanças nas formas de dominação e poder na sociedade e nas percepções e direcionamentos do desejo na contemporaneidade. O capitalismo hoje não trata apenas da produção de mercadorias, mas também da produção e direcionamento dos fluxos do desejo. A pergunta após 68 deixou de ser "como o fluxo do desejo é capturado e escravizado pelo capitalismo" para ser, talvez, a de como cria-se e fomenta-se um capitalismo na medida para satisfazer os desejos pelo caminho mais fácil - e isso subsumiu o desejo ao capital.

Se desejo é produção, produz-se também as formas para o direcionamento do desejo e sua satisfação. A produção da satisfação do desejo não estaria relacionada à falta fictícia do objeto, mas à destinação desse desejo para qualquer objeto, inclusive para o medo da ausência de um objeto ou da presença do concorrente na disputa pelos meios para atingir esta satisfação. É possível pensar no medo como imagem especular do desejo, ou como outra faceta deste, numa sociedade do medo do que se tem e do que não se tem. Medo como falta, não-produção de algo ou produção da ausência de alguma coisa?

Ainda que as sociedades disciplinares tenham sido habilmente descritas no século XX, este período presenciou exatamente a decadência dos poderes

baseados eminentemente na disciplina e comando externos, dando espaço a um híbrido interessante de máxima sedução (não a simples ordem ou norma) externa e rígida disciplina interna, auto-aplicada e confundida com segurança de si ao ponto da repressão e alienação⁴² serem desejadas e solicitadas pelos indivíduos como expressão de sua liberdade. O capítulo intenta realizar um mapeamento das formas de operação do controle nas sociedades do capitalismo neoliberal: descentralizado, com lideranças mutantes - o líder é um tipo de *slot* que é ocupado de acordo com a conveniência -, ideológico, horizontalizado e de vigilância de todos por todos e cada um.

A montagem deste dispositivo está relacionada ao desejo, como já aventado, e à expansão das formas de comunicação características destas sociedades (aquilo que Deleuze chama de *marketing*, mas que parece extremamente identificável com as problemáticas do fetiche da mercadoria em Marx e também da Indústria Cultural e Sociedade do espetáculo vistas por Adorno e Debord).

Além das consequências econômicas de uma sociedade na qual o conceito de "empresário de si" define a subjetividade e o princípio da concorrência irrestrita

⁴² Importante lembrar o movimento do conceito de alienação em Marx: a) O trabalhador é estranho ao produto de sua atividade, que pertence a outro. Isto tem como consequência que o produto se consolida, perante o trabalhador, como um "poder independente", e que, "quanto mais o operário se esgota no trabalho, tanto mais poderoso se torna o mundo estranho, objetivo, que ele cria perante si, mais ele se torna pobre e menos o mundo interior lhe pertence"; b) A alienação do trabalhador relativamente ao produto da sua atividade surge, ao mesmo tempo, vista do lado da atividade do trabalhador, como alienação da atividade produtiva. Esta deixa de ser uma manifestação essencial do homem, para ser um "trabalho forçado", não voluntário, mas determinado pela necessidade externa. Por isso, o trabalho deixa de ser a "satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer necessidades externas a ele". O trabalho não é uma feliz confirmação de si e desenvolvimento de uma livre energia física e espiritual, mas antes sacrifício de si e mortificação. A consequência é uma profunda degeneração dos modos do comportamento humano; c) Com a alienação da atividade produtiva, o trabalhador aliena-se também do gênero humano. A perversão que separa as funções animais do resto da atividade humana e faz delas a finalidade da vida, implica a perda completa da humanidade. A livre atividade consciente é o caráter específico do homem; a vida produtiva é vida "genérica". Mas a própria vida surge no trabalho alienado apenas como meio de vida. Além disso, a vantagem do homem sobre o animal – isto é, o fato de o homem poder fazer de toda natureza extra-humana o seu "corpo inorgânico" – transforma-se, devido a esta alienação, numa desvantagem, uma vez que escapa cada vez mais ao homem, ao operário, o seu "corpo inorgânico", quer como alimento do trabalho, quer como alimento imediato, físico; d) A consequência imediata desta alienação do trabalhador da vida genérica, da humanidade, é a alienação do homem pelo homem. "Em geral, a proposição de que o homem se tornou estranho ao seu ser, enquanto pertencente a um gênero, significa que um homem permaneceu estranho a outro homem e que, igualmente, cada um deles se tornou estranho ao ser do homem". Esta alienação recíproca dos homens tem a manifestação mais tangível na relação operário-capitalista.

rege as relações sociais, os desdobramentos políticos deste cenário não podem ser ignorados: se os indivíduos tornam-se “mercadorias de si”, o capitalismo também produziria os “fascistas de si” em busca da máxima eficácia. A repressão do desejo por sua satisfação extrema.

Como a combinação Marx-Deleuze poderia apontar uma linha de fuga para esta instabilidade política, ou uma forma de escapar de um estado de crise permanente tanto do capital como da política que lhe dá suporte? O capital, hoje, reproduz-se em modelos de crise perpétua, cuja gestão, inclusive psicológica pelo uso calculado do binômio medo-segurança, é maximizada para proporcionar as melhores oportunidades de produção de mais-valor e lucro.

Assumindo que a substituição da universalidade da luta de classes por táticas de desestabilização local, assim como a tentativa de relegar Marx ao ostracismo na análise política (inclusive ou principalmente por parte da esquerda) vitaminou um individualismo que facilitou o trabalho de dominação das forças de mudança social, a reinvenção das formas de atuação e ação de uma práxis progressista eficaz pode parecer uma tarefa impossível, que certamente esta tese não tem a pretensão de dar conta de forma plena. Porém, o pedido deleuziano permanece como uma meta e uma divisa a ser atingida: “não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”. A questão do sentido da dialética é, antes de tudo e de mais nada, uma questão política. Às armas, portanto.

2 DELEUZE E OS NOMES DE MARX

É preciso começar este capítulo, que chama atenção pelo tamanho, com uma explicação (ou digressão) metodológica e um pedido de desculpas antecipado, apelando à paciência do leitor e ressaltando o caráter fundamental do trabalho específico aqui desenvolvido.

Uma análise detalhada da obra de Deleuze mostra que o pensador francês, ainda que não tenha chegado a dedicar diretamente um livro a Karl Marx, sempre teve o teórico de *O Capital* em sua mira filosófica. Neste trecho, como um tipo de cartão de visita, foram compiladas todas as citações diretas ou indiretas a Marx e ao marxismo existentes nos livros, artigos, entrevistas, aulas e ensaios produzidos por Deleuze, sozinho ou com o concurso de Félix Guattari.

Este trabalho de compilação tem dois motivos fundamentais na estrutura do texto: mostrar a presença material de Marx na obra deleuziana e, ao elencar tais referências, ao mesmo tempo tornar possível observar qual o conjunto de textos marxianos ao qual Deleuze dedicou sua atenção. Este ponto, em especial, possui grande importância, visto que é possível supor que a escolha das famílias de textos marxianos que são abordadas por Deleuze sobre Marx altera a compreensão dos problemas tratados na filosofia marxiana, por exemplo, na questão da dialética e da economia política.

As obras e textos deleuzianos encontram-se organizadas por ano de produção e/ou lançamento de sua edição francesa. Isso permite um mapeamento da frequência e das características das referências a Marx na gênese e no desenvolvimento de seu pensamento. Por uma questão de disponibilidade, também foram utilizadas traduções em inglês e espanhol, além dos originais em francês e da tradução para o português. Os textos das obras póstumas *A Ilha Deserta* e *Dois Regimes de Loucos* foram reposicionados em sua ordem cronológica, visando melhor compreensão da evolução do pensamento deleuziano sobre Marx com o passar do tempo.

Trata-se, então, não de saber se Deleuze estabelece relações com Marx em seu *corpus* filosófico (isso, ao menos em um primeiro momento, parece claro, visto a abrangência e profusão de citações), mas sim de entender a extensão e as intensidades desta presença e de que forma ela se faz notar nos conceitos do

pensador da Diferença. O “Marx glabro” parece surgir, após esta leitura, como uma verdadeira árvore genealógica familiar (ou um rizoma genealógico, se isso for possível): de Althusser a Benjamin⁴³, passando por Reich, Debord e Bakhtin (e até mesmo certo proudhonismo em conflito), o marxismo deleuziano opera uma máquina *sui generis*, um verdadeiro híbrido de visões que muitas vezes são reinterpretações inovadoras dos textos originais; em outras, ecoam pensadores de sua época, mesmo que muitas vezes sem referência direta a estes. Em comum, todas estas visões passam muito longe do dito “marxismo ortodoxo”. Como qualquer criança sabe, o mais divertido de uma caixa de peças de Lego não é seguir a montagem original, mas criar novas naves, carros ou cenários.

Surgem ao menos três leituras claras de Marx em Deleuze: a primeira é influenciada enormemente por Althusser; a segunda traz elementos da primeira que são hibridados à máquina Deleuze-Guattari. A terceira, a mais paradoxal pois mais próxima ao original, busca ir para além de Marx a partir deste, pois leva em conta a transformação brutal nas formas de reprodução do capital que ocorrem nas chamadas sociedades de controle (do chamado capitalismo tardio ao alvorecer do neoliberalismo como mutação máxima do capital). Aqui o debate aponta na direção de temas caros ao marxismo ocidental, como comunicação, tecnologia e vigilância. Os *Grundrisse* e o *Fragmento sobre as Máquinas*, assim como o livro III de *O Capital*, ganham enorme importância.

Importante deixar claro para os leitores da obra deleuziana que a não-existência de uma citação direta não quer dizer, no entanto, que alguma problemática abordada por Deleuze em sua produção não ressoe ou interaja com temas caros ao marxismo (ou à filosofia marxiana, para não cair no uso vulgar do termo citado). Um exemplo está em *Proust e os Signos*, que trata da questão da representação, também alvo de Marx. Da mesma maneira, se a declaração de Deleuze de que uma filosofia política digna do nome precisa ter como centro a análise do capitalismo for tomada *in extremis*, toda citação de capitalismo em qualquer obra deleuziana é no mínimo tributária do debate marxiano, mesmo ao aceitar-se *tout court* a hipótese (exagerada talvez) da simpatia de Deleuze pelos movimentos anarquistas, ou que sua crítica do capitalismo seja mais pelo caminho

⁴³ Alguns autores, como Walter Benjamin, não são citados diretamente, porém várias de suas estruturas conceituais são mostradas e operadas pelo autor da Diferença, como aparecerá em outros pontos do trabalho.

de Bakunin ou Foucault do que por Marx. Porém, estes debates serão aprofundados a seu tempo. O objetivo aqui é experimentar a possibilidade de que a presença marxiana nos conceitos de Deleuze possa fornecer ferramentas para a discussão política e filosófica na atualidade.

2.1 As primeiras invocações

No primeiro conjunto de citações de Deleuze sobre Marx, o filósofo alemão surge principalmente como uma ferramenta na batalha com Hegel e no ataque ao conceito de negativo, ora usado a favor da filosofia da Diferença, ora como alvo no ataque à dialética. Porém, já é possível notar que parece haver certa presença dos conceitos de Marx (o “Marx liberto de Hegel” apresentado por Althusser) na própria filosofia da Diferença e na percepção deleuziana sobre a história, ainda que para este não sejam as contradições que a movem, mas os agenciamentos, ou numa linguagem mais marxiana, a “síntese de múltiplas determinações”.

O materialismo em Deleuze compartilha a raiz espinosana com Marx, e como o conceito de diferença tem como uma de suas funções afastar o conceito hegeliano de contradição, a aliança com Marx só pode ocorrer dentro desta chave althusseriana de sobredeterminação, não na chave do conflito. Os temas principais abordados por Deleuze neste período que contaram com algum tipo de referência à Marx foram a própria filosofia da diferença e os conceitos de multiplicidade, negatividade, representação e história, além do embate contra a dialética hegeliana.

***1952-1953**

Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie (avec André Cresson)

Sem citação.

***1953**

Empirismo e Subjetividade

Sem citações diretas a Marx, somente citação à dinâmica do capitalismo em Hume e nos utilitaristas de seu tempo (pp 37-39). Interessante observar que nessa dinâmica do capital, Deleuze observa não haver uma coincidência de interesses

entre proprietários e trabalhadores, tanto de um grupo em relação a outro como entre os elementos que compõem cada grupo. Crer, de alguma forma, nessa confluência de interesses teria sido um equívoco do pensamento utilitarista, para Deleuze. O que parece estar em análise é a pertinência de um conceito de classe que promova a unificação dos interesses dos indivíduos em prol de um elemento comum ou identitário.

***1955**

Instincts et Institutions

Sem citação.

***1956**

“La Conception de la différence chez Bergson,” *Etudes bergsoniennes* 4 (1956): 77–112; tr. as “Bergson's Conception of Difference,” by Melissa McMahon, in John Mullarkey (ed.), *The New Bergson*, Manchester: Manchester University Press, 1999.

Republicado em *A Ilha Deserta* - sem citação.

***1962**

Nietzsche e a Filosofia. (Ed.EUA)

§ Página 21 – The Tragic (p. 6 do texto sem prefácio)

Uma pluralidade de forças agindo e sendo afetadas à distância, que torna-se o elemento diferencial incluso em cada força e pela qual cada uma relaciona-se às demais – este é o princípio da filosofia da Natureza de acordo com Nietzsche. A crítica do atomismo deve ser entendida de acordo com este princípio. Consiste em mostrar que o atomismo tenta aplicar à matéria uma pluralidade essencial e distanciamento que de fato pertencem apenas à força. Apenas a força pode ser relacionável a outra força (Assim como Marx diz quando interpreta o atomismo, “átomos são seus próprios objetos e podem relacionar-se apenas entre si” – Marx, “Diferença entre as filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro”. Mas a questão é: pode a noção básica do átomo acomodar esta relação essencial? Este conceito somente torna-se coerente se pensarmos em forças ao invés de átomos, pois a noção de átomo não pode em si conter a diferença necessária para a afirmação deste tipo de relação, a diferença em e de acordo com a essência. Este atomismo poderia ser uma máscara para um dinamismo incipiente.)⁴⁴

⁴⁴ Na edição em questão: A plurality of forces acting and being affected at distance, distance being the differential element included in each force and by which each is related to others -

Nesta citação, Deleuze observa que a tese de doutorado de Marx sobre Epicuro e Demócrito traria, ainda que de forma incipiente, a importância da *relação* sobre os polos desta (ainda que *atomon* signifique indivíduo em grego). O que chama a atenção é que, ao apontar o potencial inovador de um conceito nietzschiano, Deleuze busca de alguma forma relacioná-lo ao pensamento de Marx.

§ Página 23 – crítica a um tipo específico de dialética

4. Contra a Dialética

Nietzsche é um “dialético”? Nem toda relação entre o “mesmo” e o “outro” são suficientes para formar uma dialética, mesmo as essenciais: tudo depende do papel do negativo nesta relação. Nietzsche enfatiza o fato de que a força tem outra força como seu objeto. Mas é importante notar que as forças entram em relações com outras forças. A vida colide com outro tipo de vida. O pluralismo às vezes aparenta ser dialético - mas é seu inimigo mais feroz, seu único inimigo profundo. É por isso que devemos levar a sério o caráter resolutamente anti-dialético da filosofia de Nietzsche. Foi dito que Nietzsche não compreendia Hegel, no sentido de que alguém não conhece bem seu oponente. Por outro lado, acreditamos que o movimento hegeliano, as diferentes facções hegelianas eram familiares a ele. Assim como Marx, ele encontrava seus alvos habituais ali⁴⁵.

A relação entre Deleuze e a dialética, que será melhor construída pelo autor em *Diferença e Repetição*, dá seus primeiros passos aqui. A passagem chama a atenção por dois motivos: em primeiro lugar, Deleuze reforça o caráter anti-dialético de Nietzsche insistindo na primazia da *relação* sobre as forças que desencadeariam

this is the principle of Nietzsche's philosophy of nature. The critique of atomism must be understood in terms of this principle. It consists in showing that atomism attempts to impart to matter an essential plurality and distance which in fact belong only to force. Only force can be related to another force. (As Marx says when he interprets atomism, "Atoms are their own unique objects and can relate only to themselves" - Marx "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature". But the question is; can the basic notion of atom accommodate the essential relation which is attempted to it? The concept only becomes coherent if one thinks of force instead of atom. For the notion of atom cannot in itself contain the difference necessary for the affirmation of such a relation, difference in and according to the essence. Thus atomism would be a mask for an incipient dynamism.) As traduções foram feitas pelo autor deste trabalho.

⁴⁵ Na edição: Is Nietzsche a "dialectician"? Not all relations between "same" and "other" are sufficient to form a dialectic, even essential ones: everything depends on the role of the negative in this relation. Nietzsche emphasizes the fact that force has another force as its object. But it is important to see that forces enter into relations with other forces. Life struggles with another kind of life. Pluralism sometimes appears to be dialectical - but it is its most ferocious enemy, its only profound enemy. This is why we must take seriously the resolutely anti-dialectical character of Nietzsche's philosophy. It has been said that Nietzsche did not know his Hegel. In the sense that one does not know one's opponent well. On the other hand we believe that the Hegelian movement, the different Hegelian factions were familiar to him. Like Marx he found his habitual targets there.

os movimentos relacionais. Nem toda relação entre o Um e o Outro seria dialética.

A forma de operação do elemento chamado *negativo* seria o definidor da dialeticidade do processo. A leitura é a de que toda relação dialética *necessariamente* seria construída por oposições de forças de mesma natureza e sentido contrário. Ainda que a visão nietzschiana tanto sobre Hegel como sobre o processo dialético deva ser tomada com severíssimas ressalvas e mediações, tal visão teve fortíssima influência na academia francesa desde o final do século XIX. É curiosa a menção final, onde Deleuze declara, que “Tal qual Marx, ele [Nietzsche] encontra seus alvos habituais lá [em Hegel]”.

§ P 104 (89) – Plano de “Genealogia da Moral”

Por fim, a relação de Nietzsche com Kant é como a de Marx com Hegel: Nietzsche mantém (posiciona) a crítica sobre seus pés, assim como Marx fez com a dialética. Mas esta analogia, longe de reconciliar Marx e Nietzsche, afasta-os cada vez mais, pois a dialética deriva da forma original da crítica kantiana. Assim, não haveria necessidade de recolocar a dialética sobre seus pés, ou “fazer” qualquer forma de dialética se a crítica em si não estiver na cabeça desde o começo⁴⁶.

Esta citação mostra que a dialética (hegeliana), na visão deleuziana da época, derivaria diretamente da crítica kantiana, que para Nietzsche é falha. Invoca-se aqui uma estranha lógica: se a crítica está, desde a origem, equivocada e a dialética deriva da crítica *tal qual* ela era, conclui-se que não é necessário “colocar a dialética sobre seus próprios pés”, um empreendimento sem propósito e problemático desde a origem.

Porém, se a dialética é aparentada a tal ponto com a crítica, colocar a dialética sobre seus pés não seria realizar uma crítica da crítica? É perigosa também a simplificação da dialética à posição de uma crítica kantiana mal-operada, executada pelo autor, até mesmo por fidelidade histórica às dialéticas platônica, estoica e medievais.

§ p. 177 – (162) Os avatares da Dialética

⁴⁶ Na edição: Finally, Nietzsche's relation to Kant is like Marx's to Hegel: Nietzsche stands critique on its feet, just as Marx does with the dialectic. But this analogy, far from reconciling Marx and Nietzsche, separates them still further. For the dialectic comes from the original Kantian form of critique. There would have been no need to put the dialectic back on its feet, nor "to do" any form of dialectics if critique itself had not been standing on its head from the start.

Stirner é dialético demais para pensar em termos que não os de propriedade, alienação e reapropriação – mas é um imenso esforço para não ver onde esse pensamento leva: ao ego que é nada, ao niilismo. – Este é um dos mais importantes sentidos do problema detectado por Marx em A Ideologia Alemã: é uma questão de parar este deslizar fatal. Ele acredita na descoberta de Stirner de que a dialética é a teoria do ego. Um ponto dá apoio a esta teoria: a espécie humana em Feuerbach anda assim é uma alienação. Mas o ego de Stirner é, a seu turno, uma abstração, uma projeção do egoísmo burguês. Marx elabora sua famosa doutrina do ego condicionado: a espécie e o indivíduo, o coletivo e o particular, a ordem social e o egoísmo são reconciliados no ego condicionado por relações sociais e históricas. Isso é suficiente? O que é a espécie e o que é o individual? A dialética teria achado seu ponto de equilíbrio e descanso ou seria somente um avatar final, o avatar socialista antes da conclusão niilista? De fato, é difícil parar a dialética e a história no barranco comum no qual ambas deslizam puxando uma à outra. Marx faz algo além de marcar o último estágio antes do fim, o estágio proletário⁴⁷?

Aqui Deleuze parece buscar a demarcação entre Marx e os demais dialéticos, usando Stirner como referencial. Se este último está correto em mostrar a dialética como uma teoria do Eu (o que seria aceito por Marx), o que a teoria marxiana teria feito, ao não se libertar do mecanismo dialético seria simplesmente criar um último “avatar” materializado no Eu socialista, produto da imbricação indivíduo-natureza. Marx tentaria uma última cartada antes da dialética rumar ao seu destino niilista: o proletário seria a tentativa final de ultrapassar a alienação e dar à dialética uma real materialidade?

§ Página 210 – Conclusão

Vemos Marx e os pré-socráticos, Hegel e Nietzsche, dançando de mãos dadas em uma roda de celebração pela superação da metafísica e até pela morte da filosofia, no limite. E é verdadeiro dizer que Nietzsche pretendia “ir

⁴⁷ Na edição: Stirner is too much of a dialectician to think in any other terms but those of property, alienation and reappropriation - but too exacting not to see where this thought leads: to the ego which is nothing, to nihilism. - This is one of the most important senses of Marx's problem in The German Ideology: for Marx it is a matter of stopping this fatal sliding. He accepts Stirner's discovery that the dialectic is the theory of the ego. On one point supports Stirner: Feuerbach's human species is still alienation. But Stirner's ego is, in turn, an abstraction, a projection of bourgeois egoism. Marx elaborates his famous doctrine of the conditioned ego: the species and the individual, species being and the particular, social order and egoism are reconciled in the ego conditioned by social and historical relations. Is this sufficient? What is the species and which one is the individual? Has the dialectic found its point of equilibrium and rest or merely a final avatar, the socialist avatar before the nihilist conclusion? It is difficult in fact to stop the dialectic and history on the common slope down which they drag each other. Does Marx do anything else but mark the last stage before the end, the proletarian stage?

*além” da metafísica*⁴⁸.

Deleuze expõe as principais forças componentes da filosofia contemporânea (chamada por ele de moderna no texto) e ressalta que suas combinações, ou seja, as relações formadas entre elementos tão diversos como espiritualismo cristão, fulgurações nietzschianas, dialética hegeliana e fenomenologia geram amálgamas e campos de possibilidades instigantes. Em busca de um materialismo como ação, a metafísica deve ser superada.

***1963**

A Filosofia Crítica de Kant

Sem citação.

***1964**

Proust e os Signos (Reedição: 1970, 1976)

Sem citação.

***1964**

AO CRIAR A PATAFÍSICA JARRY ABRIU CAMINHO PARA A FENOMENOLOGIA –
Republicado em **A Ilha deserta (2002)**

§ Página 89

Esse algo distinto que está por vir é concebido como uma força que age desde já na subjetividade humana, mas se ocultando nela e também a destruindo. (Cf. “Algo me pensa” de Rimbaud.) A ação dessa força se efetiva segundo duas vias, a da história real e do desenvolvimento da técnica, e a da poesia e da criação poética de máquinas fantásticas imaginárias.

Tal concepção reclama um novo pensador (um novo sujeito do pensamento, “morte ao Cogito”), novos conceitos (um novo objeto pensado), novas formas de pensamento (que integrem o velho inconsciente poético e as potências mecânicas atuais, Heráclito e a cibernética). De certo modo, essa tentativa de ultrapassar a metafísica já é conhecida. Pode ser encontrada em graus diversos, em Nietzsche, em Marx, em Heidegger. O único nome geral que lhe convém foi o criado por Jarry, patafísica.

⁴⁸ Na edição: *We see Marx and the Pre-Socratics, Hegel and Nietzsche, dancing hand in hand in a round in celebration of the surpassing of metaphysics and even the death of philosophy properly speaking. And it is true that Nietzsche did intend to “go beyond” metaphysics*

A citação a Marx aqui é apenas para assinalar que, da sua forma, este buscou ultrapassar a metafísica com sua filosofia materialista, assim como Heidegger e Nietzsche.

“ELE FOI MEU MESTRE” – Republicado em **A Ilha deserta (2002)**

§ Página 92

Os novos temas, um certo estilo novo, uma nova maneira polêmica e agressiva de levantar os problemas, tudo isso veio de Sartre. Na desordem e nas [110] esperanças da Liberação, descobria-se, redescobria-se tudo: Kafka, o romance americano, Husserl e Heidegger, os acertos de contas sem fim com o marxismo, o impulso em direção a um novo romance... Tudo passava por Sartre, não apenas porque, sendo um filósofo, possuía um gênio da totalização, mas porque sabia inventar o novo.

Na homenagem de Deleuze a Sartre, a relação deste com o marxismo não poderia ser esquecida.

***1966**

Bergsonismo

§ Página 9 - (A intuição como método)

Não é somente toda a história da matemática que dá razão a Bergson. Cabe comparar a última frase do texto de Bergson com a fórmula de Marx, válida para a própria prática: "a humanidade coloca tão-só os problemas que é capaz de resolver". Nos dois casos, não se trata de dizer que os problemas são como a sombra de soluções preexistentes (o contexto todo indica o contrário). Não se trata tampouco de dizer que só os problemas contam. Ao contrário, é a solução que conta, mas o problema tem sempre a solução que ele merece em função da maneira pela qual é colocado, das condições sob as quais é determinado como problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo. Nesse sentido, a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a da constituição de problemas.

A ressonância entre Bergson e Marx, um tanto improvável, reside no fato de que há uma relação entre as condições do problema e sua solução, e isso somente é possível ao entender-se o problema como um resultante de diversas condições que o definem e como elemento que compõe outras associações e problemas.

§ Nota 53 - referente ao parágrafo citado abaixo

Parágrafo no texto:

Na dialética, Bergson reprovava o falso movimento, isto é, um movimento do

conceito abstrato, que só vai de um contrário ao outro à força de imprecisão.

Nota:

Em contextos muito diversos, a denúncia da dialética hegeliana como falso movimento, movimento abstrato, como incompreensão do movimento real, é um tema frequente em Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche.

Deleuze enumera suas alianças táticas na discussão contra a dialética hegeliana e já desenha a crítica à dialética pelo viés de que o negativo redundaria em um retorno à identidade, não se configurando em um real movimento do pensamento.

***1967**

A GARGALHADA DE NIETZSCHE – rep. em **A Ilha Deserta (2002)**

§ Página 146

Será preciso dizer que o retorno a Nietzsche implica um certo estetismo, uma certa renúncia à política, um “individualismo” tão despolitizado quanto despersonalizado? Talvez não. A política também é questão de interpretação. O intempestivo, do qual falamos há pouco, jamais se reduz ao elemento político-histórico. Porém ocorre às vezes, em momentos grandiosos, que eles coincidam. Quando pessoas morrem de fome na Índia, esse desastre é histórico-político. Mas quando um povo luta por sua libertação, há sempre coincidência entre atos poéticos e acontecimentos históricos ou ações políticas, a encarnação gloriosa de algo sublime ou intempestivo. As grandes coincidências são, por exemplo, a gargalhada de Nasser nacionalizando o canal de Suez, ou sobretudo os gestos inspirados de Castro, e essa outra gargalhada, a de Giap entrevistado pela televisão. Ali, há algo que lembra as injunções de Rimbaud e de Nietzsche e que vem duplicar Marx – uma alegria artista que coincide com a luta histórica. Há criadores em política, movimentos criadores, que por um momento se interpõem na história.

Deleuze aproxima Nietzsche e Marx como representantes de um impulso criador na filosofia, que oferecem “uma total e radical crítica da sociedade”. Somando-se isto ao fato de Deleuze, em suas próprias palavras, ter lido Marx “ao mesmo tempo” em que lia Nietzsche (e a influência de Henri Albert e Charles Andler, como citado), surge um Marx como pensador diferencial, como analista das sutis diferenças que surgem nos constantes choques e imbricações de forças no tecido social, buscando afastar a negatividade (vista como “ressentimento”) do pensamento marxiano.

Deleuze vê em Marx um tipo de análise histórica que foge da ideia teleológica, ainda que muitas vezes o comunismo possa ser visto como finalista.

Para Deleuze, “história universal é a história das contingências, não da necessidade” (QeF, p. 123) Rupturas e limites, e não continuidade, da mesma forma que Marx analisa o encontro entre trabalho e dinheiro: contingência.

***1967**

Apresentação de Sacher-Masoch

Sem citação direta.

***1968**

Espinosa e o problema da Expressão

Sem citação.

***1968⁴⁹**

Diferença e Repetição⁵⁰

§ Página 10

Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo (imagina-se um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente glabro, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda). Seria preciso expor um livro real da Filosofia passada como se se tratasse de um livro imaginário e fingido.

A técnica de ressonância deleuziana mostrada de forma clara: aproximar-se do texto ao ponto de ressignificá-lo. Lapoujade (2015) chama essa estratégia de “perversão” do texto.

§ Página 19

Hegel substitui a verdadeira relação do singular e do universal na Ideia pela relação abstrata do particular com o conceito em geral. Ele permanece, pois, no elemento refletido da "representação", na simples generalidade. Ele representa conceitos em vez de dramatizar Ideias: faz um falso teatro, um falso drama, um falso movimento. É preciso ver como Hegel trai e desnaturaliza

⁴⁹ Este ano também é marcante para a ação política pessoal/prática de Deleuze. Ainda como professor da Universidade de Lyon, é o único em seu departamento a apoiar abertamente os movimentos estudantis do período. A partir deste momento, começa a ser uma figura pública mais atuante, de forma direta, no debate político de seu tempo.

⁵⁰ A defesa da tese *Diferença e Repetição*, inicialmente programada para o fim de 1968, foi adiada para janeiro de 1969 por duas razões: a precária saúde de Deleuze e o medo da agitação estudantil por parte da reitoria de Paris I. Durante o período de convalescença pós-defesa, Deleuze conhece Félix Guattari.

o imediato para fundar sua dialética sobre esta incompreensão e para introduzir a mediação num movimento que é apenas o movimento de seu próprio pensamento e das generalidades deste pensamento. As sucessões especulativas substituem as coexistências; as oposições vêm recobrir e ocultar as repetições. Quando, ao contrário, se diz que o movimento é a repetição e que é este nosso verdadeiro teatro, não se está falando do esforço do ator que "ensaia repetidas vezes" enquanto a peça ainda não está pronta. Pensa-se no espaço cênico, no vazio deste espaço, na maneira como ele é preenchido, determinado por signos e máscaras através dos quais o ator desempenha um papel que desempenha outros papéis; pensa-se como a repetição se tece de um ponto relevante a um outro, compreendendo em si as diferenças. (Quando Marx também critica o falso movimento abstrato ou a mediação dos hegelianos, ele próprio é levado a uma ideia essencialmente "teatral", ideia que ele mais indica que desenvolve: na medida em que a história é um teatro, a repetição, o trágico e o cômico na repetição formam uma condição do movimento sob a qual os "atores" ou os "heróis" produzem na história algo efetivamente novo.) O teatro da repetição opõe-se ao teatro da representação, como o movimento opõe-se ao conceito e à representação que o relaciona ao conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história; experimentamos uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes das faces, espectros e fantasmas antes dos personagens todo o aparelho da repetição como "potência terrível".

Deleuze critica um elemento em especial que julga existir na dialética hegeliana: a representação e o retorno à identidade. Para Deleuze, a Ideia é uma estrutura diferencial, mais a expressão de um problema do que uma solução. O que Hegel faria seria uma falsa pergunta: em vez de criar conceitos, reforçar noções preestabelecidas. O particular apenas reforçaria a generalidade, o conceito geral, enquanto dizer que tudo é singular equivale a dizer que tudo é diferença, sem abrigá-las em um guarda-chuva geral: a universalidade do singular tem base nisso. A ideia deleuziana é de outra natureza, não remetendo ao idealismo ou ao platonismo: é invenção, criação, singularidade.

Marx indicaria o elemento dito "teatral", com a abertura da possibilidade do diferente por meio da repetição. A repetição diferencial é exatamente o surgimento da singularidade. A história não se repete de forma igual (como atribui-se a Hegel e às leituras deste nos cursos de Kojève e Hyppolite) mas "repete-se como farsa", isto é, não é mais a mesma coisa, mesmo que tenha elementos aparentemente similares.

A influência deleuziana na criação deste conceito é o teatro de Artaud. O teatro não se resume à repetição do mesmo texto, o ensaio constante das falas. É cenografia, luz, sonoplastia. Todos estes elementos criam a singularidade da atuação e mesmo os mesmos elementos dispostos podem chegar a resultados

diferentes. O conceito de conceito, em Deleuze, possui uma importante diferença em relação ao tradicional: se o predicado que define o conceito não sofreria nenhuma alteração ao determinar-se no objeto, agora ele forma uma singularidade específica com o objeto, ao ponto que as relações entre os termos são mais relevantes que os termos em si.

Não se trata apenas de produzir singularidades, mas de manter a abertura para o processo constante de produção destas, em um tipo de “jogo de intensidades da constelação ontológica⁵¹” que precisa manter no singular todas as multiplicidades e devires do qual este é feito.

§ Pág. 59 – nota 28

Louis ALTHUSSER denunciou, na filosofia de Hegel, o caráter todo-poderoso da identidade, isto é, a simplicidade de um princípio interno: "A simplicidade da contradição hegeliana só é possível, com efeito, pela simplicidade do princípio interno que constitui a essência de todo período histórico. É por ser possível reduzir, de direito, a totalidade, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada... a um princípio interno simples, que esta mesma simplicidade, adquirida assim, de direito, à contradição, pode nela refletir-se". Eis por que ele censura, no círculo hegeliano, a existência de um único centro, em que todas as figuras se refletem e se conservam. Louis Althusser opõe a Hegel um princípio de contradição múltipla ou sobredeterminada, que ele acredita encontrar em Marx: "As diferenças que constituem cada uma das instâncias em jogo... se elas se fundem numa unidade real, não se dissipam como um puro fenômeno na unidade interior de uma contradição simples". (Acontece que, segundo Louis Althusser, é a contradição que é sobredeterminada e diferencial, e que o conjunto de suas diferenças se funda legitimamente numa contradição principal.) Cf. Pour Marx, contradição e sobredeterminação (Maspéro, 1965), pp. 100-103

Referente ao trecho:

Com efeito, sob que condição a diferença é assim levada, projetada num espaço plano? Precisamente, quando foi colocada à força numa identidade prévia, quando foi colocada nesse declive do idêntico que a leva necessariamente para onde a identidade quer e a refletir-se onde a identidade quer, isto é, no negativo (28). Frequentemente foi assinalado o que se passa no início da Fenomenologia, a pequena contribuição da dialética hegeliana: o aqui e o agora são postos como identidades vazias, universalidades abstratas que pretendem levar consigo a diferença, mas de modo algum a diferença segue, permanecendo presa à profundidade de seu espaço próprio, no aqui-agora de uma realidade diferencial sempre feita de singularidades. Ocorria a pensadores, diz-se, explicar que o movimento era impossível, e isto não impedia que o movimento se fizesse. Com Hegel, dá-se o contrário: ele estabelece o movimento, e mesmo o movimento do infinito,

⁵¹ GUATTARI, 1992, p.67. Não parece gratuito o uso do termo frankfurtiano constelação, o que ficará mais visível nos comentários ao texto sobre o estruturalismo e à metáfora do xadrez.

mas como ele o estabelece com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue. E assim acontece toda vez que há mediação ou representação. O representante diz: "Todo mundo reconhece que...", mas há sempre uma singularidade, não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é todo mundo ou não é o universal. "Todo mundo" reconhece o universal, pois ele próprio é o universal, mas o singular não o reconhece, isto é, a profunda consciência sensível que no entanto deve arcar com as consequências. A infelicidade de se falar não está em falar, mas em falar pelos outros ou representar alguma coisa. A consciência sensível (isto é, alguma coisa, a diferença ou) obstina-se. Pode-se sempre mediatizar, passar à antítese, combinar a síntese, mas a tese não segue, subsiste em sua imediatidade, em sua diferença, que estabelece em si o verdadeiro movimento. A diferença é o verdadeiro conteúdo da tese, a obstinação da tese. O negativo, a negatividade, não captura nem mesmo o fenômeno da diferença, mas dele recebe apenas o fantasma ou o epifenômeno, e toda a Fenomenologia é uma epifenomenologia.

A posição de Deleuze segue a de Althusser sobre a existência de um princípio de contradição múltiplo em Marx que substituiria as categorias hegelianas. Desta forma, o pensamento de Marx escaparia do poder atrativo da identidade.

§ Páginas 94 e 95 – nota 49 – as 3 repetições

Trecho do texto

O "uma vez por todas" da ordem só existe para o "todas as vezes" do círculo final esotérico. A forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo (o Unförmliche de Hölderlin). É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir (49).

§ Nota 49:

NOTA SOBRE AS TRÊS REPETIÇÕES. A teoria da repetição histórica de Marx, tal como aparece notadamente no Dezoito Brumário, gira em torno do seguinte princípio, que não parece ter sido suficientemente compreendido pelos historiadores: a repetição, em História, não é uma analogia ou um conceito da reflexão do historiador, mas, primeiramente, uma condição da própria ação histórica. Em páginas bastante belas, Harold Rosenberg trouxe à luz este ponto: os atores, os agentes da história, só podem criar à condição de se identificarem com figuras do passado; é neste sentido que a história é um teatro. "Sua ação se torna espontaneamente a repetição de um papel antigo... É a crise revolucionária, o esforço despendido para criar alguma coisa de inteiramente novo, que obriga a história a se velar com o mito..." (La tradition du nouveau, chap. XII, intitulado "Les Romains ressuscités", trad. Anne Marchand, Éditions de Minuit, pp. 154-155.)

Segundo Marx, a repetição é cômica quando muda bruscamente de direção, isto é, quando, ao invés de conduzir à metamorfose e à produção do novo, ela forma uma espécie de involução, o contrário de uma criação autêntica. O travestimento cômico substitui a metamorfose trágica. Mas parece que, para Marx, esta repetição cômica ou grotesca vem necessariamente depois da repetição trágica, evolutiva ou criadora ("todos os grandes acontecimentos e personagens históricos se repetem por assim dizer duas vezes... a primeira vez, como tragédia, a segunda vez, como farsa"). Todavia, esta ordem

temporal não parece ser absolutamente fundada. A repetição cômica opera por deficiência, ao modo do passado próprio. O herói afronta necessariamente esta repetição, dado que "a ação é muito grande para de": o assassinato de Polonius, por deficiência, é cômico; o inquérito edipiano também. A repetição trágica vem em seguida; é o momento da metamorfose. É verdade que estes dois momentos não são independentes e só existem para o terceiro, além do cômico e do trágico: a repetição dramática na produção de algo novo, que exclui o próprio herói. Mas quando os dois primeiros momentos adquirem uma independência abstrata, ou se tornam gêneros, então é o gênero cômico que sucede ao gênero trágico, como se o fracasso da metamorfose, elevado ao absoluto, supusesse uma antiga metamorfose já feita.

Convém observar que a estrutura em três tempos da repetição é tanto a de Hamlet quanto a de Édipo. Hölderlin, com um rigor incomparável, o havia mostrado com relação a Édipo: o antes, a cesura e o depois. Ele assinalava que as dimensões relativas do antes e do depois podiam variar segundo a posição da cesura (assim, por exemplo, a morte rápida de Antígona em oposição à longa errância de Édipo). Mas o essencial é a persistência da estrutura triádica. A este respeito, Rosenberg interpreta Hamlet de uma maneira inteiramente conforme ao esquema de Hölderlin, sendo a cesura constituída pela viagem pelo mar: cf. cap. XI, pp., 136-151. Não é somente pela matéria que Hamlet se assemelha a Édipo, mas também pela forma dramática.

O drama é apenas uma forma reunindo as três repetições. É evidente que o Zaratustra, de Nietzsche, é um drama, isto é, um teatro. O antes ocupa a maior parte do livro, no modo da deficiência ou do passado: esta ação é muito grande para mim (cf. a ideia do "pálido criminoso", ou a história cômica da morte de Deus, ou então o medo de Zaratustra diante da revelação do eterno retorno - "Teus frutos estão maduros, mas tu, tu não estás maduro para teus frutos"). Depois vem o momento da cesura ou da metamorfose, "o Signo", no qual Zaratustra se torna capaz. Falta o terceiro momento, o da revelação e da afirmação do eterno retorno, implicando a morte de Zaratustra. Sabe-se que Nietzsche não teve tempo de escrever esta parte que ele projetava. Por isso foi sempre possível considerar que a doutrina nietzschiana do eterno retorno não tinha sido dita, que ela estava reservada para uma obra futura: Nietzsche só expôs a condição passada e a metamorfose presente, mas não o incondicionado que daí devia resultar como "futuro".

Reencontra-se, já se encontra o tema dos três tempos na maior parte das concepções cíclicas: assim, por exemplo, os três testamentos de Joachim de Flore; ou então as três idades de Vico, a idade dos deuses, a idade dos heróis, a idade dos homens. A primeira é necessariamente por deficiência e como que fechada sobre si; a segunda, aberta, testemunha a metamorfose heroica; mas o mais essencial ou o mais misterioso está na terceira, a que desempenha o papel de "significado" em relação às duas outras (assim, Joachim escrevia: "Há duas coisas significadoras para uma coisa significada" *L'Évangile éternel*, trad. A. Egester, Rieder édit., p. 42). Pierre Ballanche, que deve muito a Joachim e a Vico reunidos, esforça-se por determinar esta terceira idade como sendo a do plebeu, Ulisses ou "ninguém", o "Homem sem nome", o regicida ou o Édipo moderno que "procura os membros esparsos da grande vítima" (cf. os estranhos *Essais de palingénésie sociale*, 1827).

Deste ponto de vista, devemos distinguir várias repetições possíveis, que não se conciliam exatamente: 1o uma repetição intracíclica, que consiste no modo pelo qual as duas primeiras idades se repetem mutuamente ou, antes, repetem uma mesma "coisa", ação ou acontecimento por vir. É principalmente a tese de Joachim, que constitui uma tabela de concordâncias entre o antigo e o novo Testamento; mas esta tese ainda não pode ultrapassar as simples analogias da reflexão; 2o uma repetição cíclica, na qual se supõe que, no fim da terceira idade e na extremidade de uma dissolução, tudo recomeça na primeira idade: as analogias, então, se

estabelecem entre dois ciclos (Vico); 3o mas o problema todo está no seguinte: não há uma repetição própria à terceira idade, a única que mereceria o nome de eterno retorno? O problema é pertinente, pois o que as duas primeiras idades repetiam era alguma coisa que só aparece para si na terceira; mas, na terceira, esta "coisa" se repete em si mesma. As duas "significações" são já repetidoras, mas o significado, ele próprio, é pura repetição. Precisamente, esta repetição superior, concebida como eterno retorno no terceiro estado, basta, ao mesmo tempo, para corrigir a hipótese intracíclica e para contradizer a hipótese cíclica. Por um lado, com efeito, a repetição nos dois primeiros momentos não mais exprime as analogias da reflexão, mas as condições da ação sob as quais o eterno retorno é efetivamente produzido; por outro lado, estes dois primeiros momentos não retornam, mas são, ao contrário, eliminados pela reprodução do eterno retorno no terceiro. Destes dois pontos de vista, Nietzsche tem profundamente razão em opor "sua" concepção a toda concepção cíclica (cf. Kröner, XII, 1a partie, § 1061).

A teoria das repetições em Deleuze mostra-se diretamente ligada ao trecho de *O 18 Brumário* no qual Marx declara que a história se repete, mas como farsa, ou seja, não se repete realmente. Não é a visão do historiador que encontra similaridades ou analogias entre os eventos, mas o fato destes serem frutos de processos e relações específicas. O que Deleuze faz é observar que não há a obrigatoriedade de que a repetição comédica (ou farsesca) ocorra depois da trágica, que seria a original. Para Deleuze, ambas concorrem para o drama.

§ Página 197 – trechos 1 e 2

*Terceiro exemplo: há Ideias sociais, num sentido marxista? No que Marx denomina "trabalho abstrato", faz-se abstração dos produtos qualificados do trabalho e da qualificação dos trabalhadores, mas não das condições de produtividade, da força de trabalho e dos meios de trabalho numa sociedade. A Ideia social é o elemento de quantificabilidade, de qualificabilidade, de potencialidade das sociedades. Ela exprime um sistema de ligações múltiplas ideais ou de relações diferenciais entre elementos diferenciais: relações de produção e de propriedade que se estabelecem não entre homens concretos, mas entre átomos portadores de força de trabalho ou representantes da propriedade. O econômico é constituído por uma tal multiplicidade social, isto é, pelas variedades destas relações diferenciais. É tal variedade de relações, com os pontos relevantes que lhes correspondem, que se encarna nos trabalhos concretos diferenciados que caracterizam uma sociedade determinada, nas correlações reais desta sociedade (jurídicas, políticas, ideológicas), nos termos atuais destas relações (por exemplo, capitalista-assalariado). Althusser e seus colaboradores têm, portanto, profunda razão em mostrar em *O Capital* a presença de uma verdadeira estrutura e de recusar as interpretações historicistas do marxismo, pois esta estrutura de modo algum age transitivamente e segundo a ordem da sucessão no tempo, mas encarnando suas variedades em sociedades diversas e dando conta, em cada uma e a cada vez, da simultaneidade de todas as correlações e termos que constituem sua atualidade: eis por que o "econômico", propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta por suas formas de atualização, um tema, uma "problemática" sempre recoberta por seus casos*

de solução (Cf. Louis ALTHUSSER, Etienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Lire le Capital (Maspéro, 1965), t. II: sobretudo pp. 150 ss., pp. 204 ss.)

A posição althusseriana sobre Marx é novamente trazida por Deleuze como ponto de partida para uma análise sobre a economia para além das disposições entre base e superestrutura ou para além da relação compra-venda de trabalho. A economia é vista como conjunto de processos, uma multiplicidade que se encarna (materializa) de acordo com as correlações de forças nas diferentes esferas da vida.

Em suma, o econômico é a própria dialética social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante desta sociedade. Rigorosamente, não há problemas sociais que não sejam econômicos, se bem que suas soluções sejam jurídicas, políticas, ideológicas, e se bem que os problemas se expressem também nestes campos de resolubilidade. A célebre frase da Contribuição à Crítica da Economia Política, segundo a qual "a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver", não significa que os problemas sejam apenas aparências, nem que já estejam resolvidos, mas, ao contrário, que as condições econômicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra suas soluções no quadro das correlações reais de uma sociedade, sem que o observador, todavia, possa tirar disso o menor otimismo, pois estas "soluções" podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da "solução do problema judaico". Mais precisamente, a solução é sempre aquela que uma sociedade merece, que ela engendra em função da maneira pela qual ela soube colocar, em suas correlações reais, os problemas que se colocam nela e para ela nas relações diferenciais que ela encarna.

De forma mais clara, o econômico é visto como a lógica que permeia os demais campos da sociedade, a gramática que orienta a expressão desta sociedade. Problemas sociais, ainda que possam ser resolvidos nas esferas da política, da justiça, da cultura, estão permeados também por questões econômicas. A questão é o real significado de economia para Deleuze, que conforme será visto é mais amplo do que a relação de troca ou comércio. No conflito entre elementos de base e os demais campos, as soluções geradas por uma sociedade serão únicas e aplicáveis somente àquele caso específico.

§ Páginas 195 e 196

Em suma, o negativo é sempre derivado e representado, nunca original nem presente; sempre o processo da diferença e da diferenciação é primeiro em relação ao processo do negativo e da oposição. Os comentadores de Marx, que insistem na diferença fundamental entre Marx e Hegel, lembram, com toda razão, que a categoria de diferenciação no seio de uma multiplicidade social (divisão do trabalho) substitui, em O Capital, os conceitos hegelianos de oposição, de contradição e de alienação - que só formam um movimento

da aparência e só valem para os efeitos abstratos, separados no princípio e do verdadeiro movimento de sua produção (86).

§ Nota 86:

Louis ALTHUSSER, Jacques RANCIÈRE, Pierre MACHEREY, Étienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Lire le Capital. (Sobre a natureza e o papel dos conceitos de oposição, de contradição e de alienação), cf. RANCIÈRE, t. I, pp. 141 sq., MACHEREY, t. I, pp. 233 sq., BALIBAR, t. II, pp. 298 sq.) Sobre o esquema "problema-diferenciação" como categoria da História, deve-se referir a Arnold TOYNBEE, pouco suspeito de marxismo, é verdade: "Podemos dizer que uma sociedade enfrenta, no curso de sua existência, uma sucessão de problemas que cada membro deve resolver por si mesmo da melhor maneira possível. O enunciado de cada um desses problemas toma a forma de um desafio a que é preciso submeter-se como a uma prova. Através dessa série de provas, os membros da sociedade se diferenciam progressivamente uns dos outros" L'Histoire, un essai d'interprétation, trad. JULIA, N.R.F.), p. 10.

Deleuze usa a divisão do trabalho em Marx como evidência da primazia da diferença sobre o negativo: algo surge para então se constituir em oposição a outro algo. Esta primazia ontológica será melhor examinada posteriormente.

Evidentemente, a filosofia da diferença deve temer, aqui, entrar no discurso de uma bela alma: diferenças, só diferenças, numa coexistência pacífica, em Ideia, dos lugares e funções sociais... Mas o nome de Marx basta para preservá-la desse perigo.

Ao proteger a filosofia da Diferença de críticas similares às que os hegelianos fizeram a Schelling (ou seja, a inaplicabilidade de sua tese em um campo material), Deleuze usa "o nome de Marx", o que significaria, *grosso modo*, que Marx pode ser lido como filósofo da Diferença e que esta é uma filosofia profundamente materialista e marcada, mas não gerada, pelo conflito (o que ressoa a compreensão de dialética que Deleuze toma emprestada dos estoicos e que parece agradar-lhe bem mais do que a de Platão ou Hegel). Importante lembrar que Hyppolite coloca a "bela alma" no coração da dialética.

Os problemas de uma sociedade, tais como são determinados na infraestrutura sob a forma do trabalho dito "abstrato", recebem uma solução pelo processo de atualização ou de diferenciação (divisão do trabalho concreto). Mas, ao mesmo tempo que a sombra do problema persiste no conjunto dos casos diferenciados que formam a solução, estes remetem uma imagem falsificada do próprio problema. Não se pode mesmo dizer que a falsificação venha depois; ela acompanha, ela duplica a atualização. O problema sempre se reflete em falsos problemas, ao mesmo tempo que ele se resolve, se bem que a solução encontre-se geralmente pervertida por uma inseparável falsidade. Por exemplo, o fetichismo, segundo Marx, é um "absurdo", uma ilusão da consciência social, à condição de se entender por isso, não uma ilusão subjetiva que nasceria da consciência, mas uma ilusão objetiva, uma ilusão transcendental nascida das condições da consciência social no curso da atualização. Há homens de quem toda a existência social

diferenciada está ligada aos falsos problemas de que eles vivem, e há outros cuja existência social é inteiramente mantida nesses falsos problemas de que eles sofrem e cujas posições falsificadas são por eles preenchidas. No corpo objetivo do falso problema aparecem todas as figuras do não-sentido: isto é, as contrafações da afirmação, as má-formações dos elementos e das relações, as confusões entre o relevante e o ordinário. Eis por que a história é tanto o lugar do não-sentido e da besteira quanto o processo do sentido.

Aqui Deleuze usa termos claramente marxianos para caracterizar uma dimensão prática na filosofia da Diferença, chamando a atenção para uma separação entre o “real” e o “percebido”: não se chega ao cerne do problema enquanto persiste-se no debate apenas das formas pelas quais ele aparece, seus falsos problemas derivados (a fantasmagoria que Deleuze julga existir em Hegel, por exemplo).

Deixa-se o fundamental e o embate ocorre no campo da representação. A diferença se dá entre o que “é” (o ponto de convergência das relações sociais, jurídicas, políticas, econômicas, etc.; o acontecimento) e o que “parece”, o “fantasma”, as interpretações feitas a partir do acontecido ou de elementos que já estão presentes nas relações mas que são tomados como “causas exclusivas” do problema.

Deleuze dá como exemplo o fetichismo enquanto ilusão provocada não pela consciência, mas pelas relações sociais, um tipo de racionalidade distorcida. O fetichismo, assim como a representação, é dar vida ao inanimado. Ideologia é mais do que um espelho invertido da “realidade”: é um modo de vida simultâneo a esta e tão “real” quanto.

***1969**

Lógica do Sentido

§Nota 4 - página 66. O trecho do texto se refere a Freud

Em algumas páginas que concordam com as teses principais de Louis Althusser, J. P. Osier propõe a seguinte distinção: entre os que consideram que o sentido se encontra em uma origem mais ou menos perdida (seja esta divina ou humana, ontológica ou antropológica), e os que consideram que a origem é um não-sentido, que não há sentido de origem, o sentido é sempre produzido como efeito de superfície, epistemológico. Aplicando a Freud e a Marx este critério, J. P. Osier considera que o problema da interpretação não consiste, de nenhuma maneira, em passar do «derivado» ao «originário», mas em compreender os mecanismos de produção do sentido em duas séries: o sentido é sempre «efeito». Vide o prefácio á

L'Essence du christianisme de Feuerbach, ed. Maspéro, 1968, particularmente as págs. 15-19⁵²

O sentido é efeito das relações que se estabeleceram. Deleuze considera que o sentido não é algo que permeie todo o processo, mas sim o que se percebe à superfície do processo. Não é algo intrínseco aos elementos. Assim, Deleuze escapa de amarras interpretativas ou visões totalizantes. A citação a Osier remete a uma busca pela superação do embate “jovem” X “velho” Marx.

§Nota 6 – p 214 – Platão e o simulacro – crítica a Leibniz e Hegel

De igual modo, com respeito a Hegel mostrou-se recentemente até que ponto os círculos da dialética giravam em torno de um só centro, repousavam sobre um só centro. (6)

(6)Louis Althusser escreve a propósito de Hegel: «Círculo de círculos, a consciência só tem um círculo que a determina: necessária de círculos com um centro distinto dela, círculos descentrados, para que se visse afetada em seu centro por sua eficácia, em uma palavra, que sua essência estivesse sobredeterminada por eles...» (Pour Marx, edição Maspéro, pág. 101).⁵³

Mais um reforço da posição althusseriana sobre um Marx sem Hegel (e com Espinosa), certamente muito influente sobre Deleuze.

***1969**

GILLES DELEUZE FALA DA FILOSOFIA – Republicado em **A Ilha Deserta (2002)**

§ Página 155

⁵² Na edição: *En unas páginas que concuerdan con las tesis principales de Louis Althusser, J: P. Osier propone la distinción siguiente: entre aquellos para quienes el sentido se encuentra en un origen más o menos perdido (ya sea un origen divino o humano, ontológico o antropológico), y aquellos para quienes el origen es un sinsentido, y el sentido siempre producido como un efecto de superficie, epistemológico. Aplicando a Freud y a Marx este criterio, J: P. Osier considera que el problema de la interpretación no consiste, de ninguna manera, en pasar de lo «derivado» a lo «originario», sino en comprender los mecanismos de producción del sentido en dos series: el sentido es siempre «efecto». Véase el prefacio a L'Essence du christianisme de Feuerbach, ed. Maspéro, 1968, particularmente las págs. 15-19*

⁵³ Na edição: *De igual modo, respecto a Hegel se ha señalado recientemente hasta qué punto los círculos de la dialéctica giraban en torno a un solo centro, reposaban sobre un solo centro. (6) Louis Althusser escribe a propósito de Hegel: «Círculo de círculos, la conciencia sólo tiene un círculo que la determina: necesitaría unos círculos con un centro distinto de ella, círculos descentrados, para que se viese afectada en su centro por su eficacia, en una palabra, que su esencia estuviera sobredeterminada por ellos...» (Pour Marx, edición Maspéro, pág. 101)*

- *Esse ódio ao negativo o leva a mostrar a diferença e a contradição como antagonistas. Sem dúvida, a oposição simétrica dos contrários na dialética hegeliana lhe dá razão, mas essa relação é a mesma para Marx? Por que o senhor fala sempre de maneira tão-somente alusiva? Não se poderia, a propósito de Marx, fazer uma análise equivalente àquela, tão enriquecedora, que o senhor faz a propósito da relação conflito- diferenças em Freud, desmascarando as falsas simetrias: sadismo-masiquismo, instintos de morte e pulsão?*

G.D. – Tem razão, mas essa liberação de Marx em face de Hegel, essa re-apropriação de Marx, essa descoberta dos mecanismos diferenciais e afirmativos em Marx, não é o que Althusser opera admiravelmente? Em todo caso, sob as falsas opiniões, sob as falsas oposições, são descobertos sistemas muito mais explosivos, conjuntos dissimétricos em desequilíbrio (por exemplo, fetiches econômicos ou psicanalíticos).

Deleuze mostra sua chave de leitura sobre Marx: sob as oposições arbitrárias, há uma miríade de mecanismos e expressões diferenciais. Ao menos até esta época, antes da parceria com Guattari, a visão althusseriana sobre Marx era de grande influência em Deleuze.

A questão aqui é definir o que significa o negativo, pois a compreensão do que significa o negativo na filosofia francesa e na filosofia alemã é radicalmente diferente. É possível dizer que mesmo em Hegel a negatividade não opera como um “não-ser” ou reforço à identidade, mas pode ser vista como uma forma de referência a todo um conjunto de possibilidades que não estão contidas ou determinadas pelo Ser.

Deleuze também volta o olhar sobre o conceito de fetiche na filosofia marxiana, sugerindo sua pertinência não apenas econômica, mas psicológica. O fetiche é exemplo da produção de diferença? Ou um controlador de sua produção?

- *Uma última questão (em relação ao “não-dito” sobre Marx): vejo, evidentemente, o liame entre sua filosofia e o jogo. Concebo sua relação com a contestação. Mas pode ter ela uma dimensão política e contribuir para uma prática revolucionária?*

G.D. – Não sei, é uma questão embaraçosa. Em primeiro lugar, há relações de amizade ou de amor que não esperam a revolução, que não a prefiguram, embora sejam revolucionárias a seu modo: elas têm em si uma força de contestação própria à vida, como os *beatniks*. Neste caso, há mais budismo zen do que marxismo, mas há muitas coisas eficazes e explosivas no zen. Quanto às relações sociais, supomos que a filosofia, em tal ou qual época, tenha por tarefa fazer com que fale uma tal instância: o indivíduo no mundo clássico, a pessoa no mundo romântico, ou então as singularidades no mundo moderno.

A filosofia da diferença tem em si uma dimensão política e potencial revolucionário? O problema não está fora do radar deleuziano, mas não se trata de repetir as táticas do marxismo tradicional. As práticas revolucionárias são mais

amplas do que o bolchevismo.

***1970**

Espinosa: Filosofia Prática (reed. 1981)

Sem citações diretas.

***1970⁵⁴**

FALHA E FOGOS LOCAIS[1970] – Republicado em A Ilha Deserta (2002)

§ Página 172

A atenção volta-se para os meios empregados por Axelos para exprimir esse magma que deve ser o pensamento planetário, que ela é de qualquer maneira, mas que põe problemas técnicos complicados de registro, de tradução, de poetização, tom cinza sobre tom cinza e fragmentos em fragmentos. Aquém de Platão, na direção dos pré-socráticos; além de Marx, na direção do pós-marxismo. Procedimentos aforísticos emprestados a Heráclito sobrevivente, procedimentos de teses emprestados a Marx militante, anedotas do tipo zen, projetos, retomadas, panfletos, programas no estilo dos socialistas ditos utópicos. Mas percebe-se que Axelos adoraria os meios audiovisuais, e sonharia com um Heráclito à cabeça de um comando pós-marxista, no domínio de uma estação de rádio para curtas comunicações aforísticas ou mesas-redondas dedicadas ao eterno retorno. Toda uma linguagem heideggeriana baseada na escuta toma aí um novo sentido, ao mesmo tempo em que é trazida do campo para a cidade. Axelos procura avaliar as possibilidades do cinema para exprimir as formas modernas de errância. Mas o estudo assíduo dos pré-socráticos não é mais um retorno à origem, da mesma forma que o pós-marxismo não é ele mesmo uma finalidade: trata-se, antes, de captar um “devir mundial” tal como ele surgiu entre os Gregos, como ausência de origem, e tal como ele surge para nós agora, desviando-se de todas as finalidades.

Ao comentar sobre a obra de Axelos, Deleuze conceitua o pós-marxismo como uma linha de fuga, uma forma de captar o espírito do tempo, e não um abandono de Marx ou uma finalidade necessária.

§ Página 174

⁵⁴ No fim de 1970 e início de 1971 Deleuze começa a participar da estruturação do GIP (Grupo de Estudos das Prisões), cujo manifesto de fundação dá-se em 8 de fevereiro deste ano. O Grupo dura até dezembro de 1972. No início, há relação do GIP com os maoístas franceses e com a necessidade de proteção dos militantes da GP (Esquerda Proletária). A atuação militante do grupo, uma atuação política e direta distanciada de qualquer dirigismo, focada inicialmente em dar voz aos presos e aos que sofrem com o sistema prisional ao invés de falar por eles – e que depois estende-se à denúncia e ação em casos de racismo e xenofobia - encanta Deleuze.

“Se o *há* e o *é* não nos irritam mais, se o *não há* e o *não é* não aparecem para nós como uma simples privação...”. A dialética hegeliana, e ainda a marxista, talvez mesmo heideggeriana, evoluem segundo as categorias do ser, do não-ser e do Uno-Todo. E o que pode fazer o Todo a não ser totalizar o nada, e aniquila o nada não menos que o ser?

Esta nota parece apontar uma semelhança de família entre Hegel, Marx e Heidegger, por meio de seus usos da dialética, o que remeteria à leitura heideggeriana de Hegel tão bem aceita na França (via Koyré e Kojève) e, de acordo com alguns autores, presente inclusive em Merleau-Ponty.

§ Página 176

É verdade que o todo nunca é concebido como totalização: nem ao estilo platônico, como ação ordenadora de um princípio uno sobre o caos, nem de uma maneira hegeliano-marxista, como o processo de um devir que recolhe e supera seus momentos. Mesmo Axelos, que muito fez na revista e coleção “Argumentos” para divulgar Lukács e a escola de Frankfurt na França, quer marcar com “sua” própria diferença uma concepção do Todo.

Um todo diferencial. Uma totalidade sem totalização.

*** 1972**

“A quoi reconnaît-on le structuralisme?” in François Châtelet, ed., *Histoire de la philosophie*, tome 8: Le XXe siècle (Paris: Hachette, 1972): 299–335; tr. as “How Do We Recognize Structuralism?” in *Desert Islands*, New York: Semiotexte, 2003.

Republicado em A Ilha Deserta

§ Página 1

Um filósofo marxista como Louis Althusser, novamente enfrentando o problema da interpretação do marxismo⁵⁵.

Althusser é invocado para enumerar o problema da interpretação do marxismo para além do manual do PCF, da existência ou não da teoria política em Marx ou nos escritos de Lenin, Rosa Luxemburgo ou Gramsci ou do debate entre os textos de juventude *versus* os textos da economia política. A saída é, de acordo com o texto, a visão estruturalista sobre a teoria de Marx.

⁵⁵ Na edição: *a Marxist philosopher like Louis Althusser, once again taking up the problem of the interpretation of Marxism.*

§ Página 4

*Romantismo e Simbolismo, mas também Freudianismo e Marxismo, sendo objetos de profundas reinterpretações*⁵⁶.

O estruturalismo (e o pós-estruturalismo, por extensão) como maneira de reinterpretar a teoria de Marx e Freud, um tipo de resposta às interpretações “canônicas” da psicanálise e do marxismo, ao freudo-marxismo e ao pensamento da Escola de Frankfurt. A questão aqui é a posição da crítica, se interna ou externa à racionalidade do Esclarecimento, visto ambas as escolas buscarem respostas sobre a ascensão do pensamento totalitário nas sociedades contemporâneas.

§ Página 6

*Os mais nobres jogos, como o xadrez, são os que organizam um sistema combinatório de lugares em um espaço puro e infinitamente mais profundo que a extensão real do tabuleiro e a extensão imaginária de cada peça. Ou quando Althusser interrompe seu comentários sobre Marx para falar sobre teatro, mas um teatro que não é nem ideias ou realidade., um teatro puramente de lugares e posições, o princípio que ele vê em Brecht, e que hoje em dia teria talvez sua maior expressão no trabalho de Armand Gatti. Em resumo, o manifesto real do estruturalismo pode ser extraído da famosa fórmula, eminentemente poética e teatral: pensar é jogar um lance de dado [penser, c'est e'mettre un coup de des*⁵⁷).

Deleuze faz referência a um trecho de seu *Nietzsche e a Filosofia* no qual estabelece uma aliança entre o filósofo e o escritor francês Stephane Mallarmé, do poema “Um lance de dados”, pelo fato desta obra permitir múltiplas leituras como elemento constituinte fundamental de sua forma (ou estrutura). Aqui, a forma é conteúdo. Quando Althusser começa a falar de teatro em sua obra sobre Marx, ele está falando ainda sobre Marx, em outra chave que também compõe o entendimento possível da obra. A produtividade de um conceito como o de rizoma é relacionada a esta experimentação das possibilidades associativas.

⁵⁶ Na edição: *Romanticism and Symbolism, but also Freudianism and Marxism, thus become the objects of profound reinterpretations*

⁵⁷ Na edição: The noblest games such as chess are those that organize a combinatory system of places in a pure spatium infinitely deeper than the real extension of the chessboard and the imaginary extension of each piece. Or when Althusser interrupts his commentary on Marx to talk about theatre, but a theatre that is neither of reality nor of ideas, a pure theatre of places and positions, the principle of which he sees in Brecht, and that would today perhaps find its most extreme expression in Armand Gatti's work. In short, the very manifesto of structuralism must be sought in the famous formula, eminently poetic and theatrical: to think is to cast a throw of the dice [penser, c'est e'mettre un coup de des)

Deleuze vê o acontecimento (a interpretação, o sentido) como a parte visível de uma série múltipla de associações entre fatos, pontos de vista, ocorrências, tendências e forças. Este sentido se forma à superfície, como nata em leite fervido. O que se vê é apenas parte de um processo mais amplo.

O xadrez é um bom exemplo pois, em termos de estratégia, é preciso pensar simultaneamente, saindo da relação direta entre as peças (movimento e contra-movimento, dialética em Hegel?) para pensar em possibilidades de jogadas. A disposição dos elementos no tabuleiro, seguindo regras e estratégia, permite articular o rizoma à constelação benjaminiana, assim como à criação de conceitos própria da filosofia, como Deleuze e Guattari observam posteriormente:

O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir. Os conceitos, neste sentido, pertencem de pleno direito à filosofia, porque é ela que os cria, e não cessa de criá-los. O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento, que não se confunde com o estado de coisas no qual se encarna. Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. Erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos [...] (QeF?, p. 46)

§ Página 9

Nesse sentido, toda estrutura é psicossomática, ou representa um complexo categoria-atitude. Consideremos a interpretação do marxismo por Althusser e seus colaboradores: sobretudo, as relações de produção são determinadas como relações diferenciais estabelecidas não entre pessoas reais ou indivíduos concretos, mas entre objetos e agentes que, em primeiro lugar, possuem valor simbólico (objeto de produção, instrumento de produção, força de trabalho, trabalhador imediato, não-trabalhadores imediatos, todos presos em relações de propriedade e apropriação). Cada modo de produção é caracterizado por singularidades que correspondem a valores nas relações. E é óbvio que pessoas reais ocuparão os lugares e colocarão os elementos da estrutura para funcionar, o que ocorre ao preencherem os papéis que a estrutura assinala a eles (por exemplo, o “capitalista”) e servindo como suporte às relações estruturais. Isso ocorre ao ponto em que “os sujeitos reais não são os funcionários e os que ocupam estes lugares...mas a definição e distribuição destas posições, lugares e funções”. Os sujeitos reais são a estrutura em si: o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa⁵⁸.

⁵⁸ Na edição: In this sense, every structure is psychosomatic, or rather represents a category-attitude complex.

Let us consider the interpretation of Marxism by Althusser and his collaborators: above all, the relations of production are determined as differential relations that are established, not between real men or concrete individuals, but between objects and agents which, first of all, have a symbolic value (object of production, instrument of production, labor force, immediate workers, immediate non-workers, such as they are held in relations of property and

Ao “ocuparem funções” em um grupo social, as pessoas contribuem para a manutenção das relações que as dispuseram nestas funções. O valor de uma função como “proletário” ou “capitalista” transcende a troca econômica e assume um valor simbólico. O lado “psíquico” do pertencimento ao capital possui tanto ou mais peso do que a troca de capital em si. O capital simbólico é componente da economia da mesma forma que as trocas financeiras. As relações precedem os objetos.

§ Página10

Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistências virtuais. Louis Althusser, por exemplo, mostra em um certo sentido que a originalidade de Marx (seu anti-Hegelianismo), reside na maneira que o sistema social é definido por uma coexistência de elementos e relações econômicas, sem que um seja capaz de engendrar-los sucessivamente de acordo com a ilusão de uma falsa dialética⁵⁹.

O anti-hegelianismo de Marx estaria na compreensão de que o sistema social é definido pela coexistência de relações e elementos econômicos. Não haveria um ponto de partida em relação ao qual os demais seriam estabelecidos em relação “concêntrica”, ou por uma derivação falsamente dialética. A questão do negativo como um “não-ser” que forçosamente refere-se apenas ao ser e não à diferença retorna neste trecho.

2.2 A máquina Deleuze-Guattari-Marx

appropriation). Each mode of production is thus characterized by singularities corresponding to the values of the relations. And if it is obvious that concrete men come to occupy the places and carry forth the elements of the structure, this happens by fulfilling the role that the structural place assigns to them (for example the "capitalist"), and by serving as supports for the structural relations. This occurs to such an extent that "the true subjects are not these occupants and functionaries... but the definition and distribution of these places and these functions." The true subject is the structure itself: the differential and the singular, the differential relations and the singular points, the reciprocal determination and the complete determination.

⁵⁹ Na edição: Every structure is a multiplicity of virtual coexistence. Louis Althusser, for example, shows in this sense that the originality of Marx (his anti-Hegelianism) resides in the manner in which the social system is defined by a coexistence of elements and economic relations, without one being able to engender them successively according to the illusion of a false dialectic

Ainda que os temas abordados no item anterior continuem no foco de Deleuze, a parceria com Guattari fez com que os temas econômicos, políticos e sociais, antes em um segundo plano, fossem à linha de frente da produção dos autores. Deleuze e Guattari recuperam e expandem os conceitos de Marx sobre a produção da sociedade como um todo, trazendo (ou reativando) uma definição de capitalismo que extrapola a relação de propriedade dos meios de produção, dominante na vulgata marxista, e abrange todos os processos que compõem o tecido social, o que faz com que as questões relacionadas a processos de formação de subjetividade, de subjetivação, de produção e direcionamento do desejo.

É no conceito de produção em Marx, que inclui a produção do ser e da sociedade além da produção da mercadoria, que Deleuze construirá seu próprio conceito sobre o assunto, além de encontrar ali uma base sólida para o papel do conceito de criação em sua filosofia. Marx não é apenas uma ferramenta, mas um aliado, um ponto de apoio e um adversário simultaneamente. Uma diferença crucial, ressaltada pelo próprio Deleuze à época, é o fato do marxismo operar na lógica da necessidade, enquanto D&G⁶⁰ consideram que o motor das decisões humanas é o desejo. Porém, a análise dos textos de Marx afasta parcialmente este vínculo à necessidade (em sentido amplo, inclusive econômica) como fundante da vida social, como na passagem a seguir da tese sobre Demócrito e Epicuro: "o que devemos admitir é o acaso e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade; mas viver na necessidade não é uma necessidade" (DDE, p. 151).

***1972**

**"E QUANTO A VOCÊ? QUE SÃO SUAS 'MÁQUINAS DESEJANTES'?" –
Republicado em A Ilha Deserta**

§ Página 188

E quanto a você? Que são suas máquinas desejantes? Num difícil e belo texto, Marx invocava a necessidade de pensar a sexualidade humana não apenas como uma relação entre dois sexos humanos, masculino e feminino, mas como uma relação "entre o sexo humano e o sexo não humano" (DLA). Ele, evidentemente, não se referia aos animais, mas ao que há de não-humano na sexualidade humana: as máquinas do desejo. Talvez a

⁶⁰ Deleuze & Guattari, não Dolce & Gabbana

psicanálise tenha permanecido numa ideia antropomórfica da sexualidade, e isso até na sua concepção do fantasma e do sonho. Um estudo exemplar, como o de Pierre Bénichou, apresentando máquinas masoquistas reais (também existem máquinas paranoicas, máquinas esquizofrênicas reais etc.), abre o caminho para tal funcionalismo ou para uma análise, no homem, do "sexo não humano".

(DLa) K.Marx, Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel, in Œuvres complètes, IV, Paris, Gallimard, coll."Bibliothèque de la Pléiade", pp. 182-184.

Nunca deseja-se da mesma forma a cada vez, mesmo que, hipoteticamente, o objeto ao qual direciona-se o desejo seja o mesmo. As máquinas de desejo, ou as formas pelas quais a ação do desejo se articula, são variantes constantes.

Seria possível afirmar que deseja-se o desejo em relação ao objeto deste desejo, e isto seria o sexo não-humano ao qual Deleuze se refere em Marx? O trecho da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ao qual Deleuze se refere está na página 105

No que concerne ao primeiro ponto, polo norte e polo sul são, ambos, *polo*; sua *essência* é idêntica; do mesmo modo, os sexos *feminino* e *masculino* são um *gênero*, uma *essência*, a essência humana. Norte e sul são determinações opostas de *uma* essência; a diferença de uma *essência* em seu mais *alto desenvolvimento*. eles são a essência *diferenciada*. Eles são o que são *apenas* como uma determinação *diferenciada*, e precisamente como *essa* determinação diferenciada da essência. *Verdadeiros* extremos *reais* seriam polo e não polo, gênero humano e inumano. A diferença é, aqui, uma *diferença da existência*, lá uma diferença da *essência*, de *duas* essências. (CFDH, p. 105)

Levando tal raciocínio ao extremo, não existiria uma “dialética do desejo” operando por oposições, mas por variações diferenciais nas relações humano-humano. A dialética operaria entre humano e máquina desejante, ou entre a pessoa e a ação do desejo, tendo como não-síntese uma percepção do objeto de desejo sempre diferente (tanto do desejo inicial como do que o objeto é em si). Também é possível entender o trecho como um indício da leitura do “Marx filósofo da diferença” e a crítica de Hegel: não há uma oposição entre sociedade civil e estado que se reconcilia em um estado melhor acabado; o estado e a sociedade são inter-relacionados. A referencia feita por Marx à sexualidade pode ser vista como um indicativo do desejo (entendido como pulsão ou libido) como componente básico da construção do tecido social.

Pode-se imaginar que, ao pensar-se o desejo como partícipe da

infraestrutura, relações econômicas, políticas e sociais passam a ter um componente de *afecto* (ou um componente esquizo) que as torna imprevisíveis. Por exemplo, um fetiche mutante, que nunca se repete, mesmo que seu mecanismo seja similar a cada vez: em uma ocasião, a mercadoria encanta pelo status ou por seu valor sígnico; em outra vez, o encanto se dá por apego sentimental, fidelidade à marca, satisfação pessoal para compensar “um dia ruim”, etc. Tal mecanismo pode, também, ser pensado em relação ao fetiche de cunho sexual: ambos remetem à ideia de tomar a parte pelo todo.

Comparativamente, a referência de Deleuze ao texto de Bénichou remete ao seu *Sacher-Masoch* e a noção de contrato presente no masoquismo: um acordo para a operação de uma máquina de desejo. Isso pode, talvez, ser mais visível em relações consideradas como desviantes, esquizo ou per-versas, mas também seria perceptível em algo mais prosaico como uma pessoa “gostar de gostar”. Este texto de Deleuze é contemporâneo ao *Anti-Édipo*, porém somente será compilado à suas obras de forma completa em 2002.

***1972⁶¹**

Com Félix Guattari:

O Anti-Édipo

§ Página 14 - I.1.2. Natureza e indústria. O processo

Esta relação distintiva homem-natureza, indústria-natureza, sociedade-natureza, condiciona, na própria sociedade, a distinção de esferas relativamente autônomas que chamaremos de “produção”, “distribuição”, “consumo”. Mas este nível de distinções gerais, considerado na sua estrutura formal desenvolvida, pressupõe (como Marx mostrou) não só o capital e a divisão do trabalho, mas também a falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados do conjunto de um processo. É que, na verdade — na ruidosa e obscura verdade contida no delírio — não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam [10] diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores.

Assim como não há completa separação entre humano e natureza (um tema

⁶¹ A famosa afirmação deleuziana sobre a atuação política (“somos todos grupúsculos”) é feita em 4 de março desse ano, no período entre os cursos de 1971 que anteciparam a produção de *Anti-Édipo* e seu lançamento de fato.

que será abordado de forma mais completa na citação da página 147 de *AE*), não há completa separação entre produção, distribuição e consumo. Deleuze considera que Marx, ao apontar a falsa consciência do ser capitalista sobre si e sobre os processos de produção, distribuição e consumo, indica esta ausência de separação. Tal divisão só ocorreria no campo da ideologia.

§ Página 15

Em segundo lugar, há menos ainda a distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem. (4)

Nota 4: Sobre a identidade Natureza-Produção e a vida genérica, segundo Marx, conferir os comentários de Gérard Granel [1930-2000], "L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure", em L'Endurance de la pensée, Paris, Plon, 1968, pp. 301-10.

A explicação da nota da página 147 pode ser trazida aqui para apontar que o humano, por meio do trabalho, modifica a natureza e a si mesmo no processo.

§ Página 22

I.2.2. Produção desejante e produção social: como a anti-produção se apropria das forças produtivas

As formas de produção social implicam também uma parada improdutiva inengendrada, um elemento de antiprodução acoplado ao processo, um corpo pleno determinado como socius, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. É dele que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas.

Forças de movimento e contra-forças de imobilização imbricadas e simultâneas, geradas ao mesmo tempo e em cada processo: um tipo de dialética da criação do novo e da produção dos processos sociais. O Capital não apenas se opõe às formas de produção como é alçado à posição fantasmagórica de ser a causa deste processo de produção. Todo processo tem implicado o contramovimento que o bloqueia? Importante ressaltar que o termo *socius*, derivado por Deleuze de uma leitura da *Genealogia da Moral*, pode ser entendido como sinônimo de *relações sociais de produção*, em linguajar marxiano (cfe. GUERÓN esta manobra tem o objetivo de evitar o termo sociedade, sinônimo indireto de

ambos. Toda aparição do termo em questão será usada neste sentido).

§ Página 23

*Como diz Marx, no começo os capitalistas têm necessariamente consciência da oposição do trabalho e do capital, e do uso do capital como meio de extorquir sobretrabalho. Mas depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, ao mesmo tempo em que o capital tem o papel de superfície de registro que se assenta sobre toda a produção (fornecer mais-valia, ou realizá-la, eis o direito de registro). “À medida que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem destacar-se do processo produtivo e passar do trabalho para o capital. Assim, o capital se torna um ser bastante misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer no seio dele e lhe pertencer” - Karl Marx [1818-1883], *Le Capital*, III, 7, cap. 25 (Paris, Pléiade, II, p. 1.435). Cf. Louis Althusser [1918-1990], *Lire Le Capital*, os comentários de Étienne Balibar [1942], tomo II, pp. 213 ss., e de Pierre Macherey [1938], tomo I, pp. 201 ss. (Paris, Maspero, 1965).*

A criação da ideologia que recobre os processos de produção econômicos e sociais ocorre a partir do estabelecimento das relações de produção. O capitalismo é um sistema que simultaneamente totaliza a realidade, pois nada parece estar fora de sua alçada, e busca romper o limite do real (ou seja, seu próprio limite). Mudanças tecnológicas, por exemplo, são imbricadas a mudanças de comportamento e foram geradas por crises tanto da produção econômica como da produção social, libidinal ou comportamental. Ao mesmo tempo em que o capital é a parte visível da sociedade, seu amálgama, ele opera como um parasita que faz todo o *socius* funcionar para nutri-lo, pois é elemento criador deste. É o fantasma e a alma da sociedade.

§ Página 30

I.3. O sujeito e o gozo]

[I.3.1. A terceira síntese: síntese conjuntiva ou produção de consumo. —

Então é...

“Então sou eu, então é a mim...” Como diz Marx, até sofrer é fruir de si. Sem dúvida, toda produção desejante já é imediatamente consumo e consumação, logo “volúpia”.

Deleuze alude a este trecho dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*:

Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim, todos os órgãos de sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo, ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana (por isso ela é

precisamente tão múltiplice quanto múltiplices são as determinações essenciais e atividades humanas), eficiência humana e sofrimento humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma auto-fruição do ser humano (MEF. p. 108)

Desta forma, todo desejo envolve um tipo ou índice de fruição, ainda que o desejo não seja satisfeito ou não tenha objeto definido. Até sua sublimação ou repressão podem envolver algum tipo de gozo (vide o êxtase divino de Santa Teresa De Ávila ou o impulso erótico do fascismo).

§ página 38

I.4. Psiquiatria materialista]

[I.4.1. O inconsciente e a categoria de produção. Teatro ou fábrica? O processo como processo de produção

Clérambault é o Feuerbach da psiquiatria, no sentido em que Marx diz: “Quando Feuerbach é materialista, não leva em conta a história, e quando leva em consideração a história, ele não é materialista” [Karl Marx, A ideologia alemã, MEGA: Marx-Engels Gesamtausgabe, vol. V da Seção I (1932), item II, 2, § 10. A referência é ao pensador alemão Ludwig Andréas Feuerbach (1804-1872).

Como será melhor detalhado posteriormente, a citação a Clérambault faz parte de uma estratégia de diferenciação entre Deleuze e Lacan. Deleuze e Guattari, na discussão sobre a psiquiatria, comparam-se a Marx na crítica que ele dirige a Feuerbach. Se Marx critica mas recebe certa influência de Feuerbach, uma relação análoga com Lacan pode ser estabelecida por Deleuze e Guattari.

§ Página 40

E ainda aqui recordemos a advertência de Marx: não é pelo gosto do trigo que se adivinha quem o cultivou, nem é pelo produto que se adivinha o regime e as relações de produção. O produto aparece tanto mais específico, indizivelmente específico, quanto mais o reportamos a formas ideais de causação, de compreensão ou de expressão, mas não ao processo de produção real do qual ele depende.

A mercadoria como entidade deificada, desconectada do processo de produção que a gera, exerce seu fetiche sobre quem a consome ou produz. Quanto mais ignora-se as condições da produção, mais fácil é investir a mercadoria de significados e fazê-la objeto do desejo. É fácil associar a uma marca de smartphone valores como inovação, diferenciação e exclusividade. Convenientemente esquece-se, ignora-se ou finge-se não saber que sua produção, em *sweatshops* na China, é feita nas mesmas fábricas da concorrência. O que diferencia é a marca, uma forma

ideal de causação, compreensão e expressão na qual investe-se afeto e desejo.

Isso permite uma aproximação com a declaração de Deleuze, em *O que é a Filosofia?*, de que a publicidade e o marketing criam os conceitos na sociedade atual, substituindo a filosofia.

§ Página 44

Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como “ser objeto natural e sensível”. Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz.

Deleuze alude a este trecho dos Manuscritos Econômico-Filosóficos:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. (...) Um ser não objetivo é um *não ser*. (...) um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, somente imaginado, um ser da abstração. Ser efetivo é ser *sensível*, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível*, e, portanto ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer. (MEF, pp127-8)

O homem, como ser sensível objetivo, é um ser *sofredor*, e como sente seu sofrimento, um ser *apaixonado*. **A paixão é o esforço das faculdades do homem para atingirem seu objetivo.** (negrito nosso)

O desejo funcionaria como o elemento que motiva a ação humana visando atingir o objetivo. Para Deleuze, desejar significaria construir um agenciamento, ou um conjunto. Ou seja, estabelecer uma relação. De forma bastante simplificada, na frase “Fulano deseja um carro”, o desejar vem primeiro, o objeto do desejo depois. Tem-se primeiro a vontade, depois ela é direcionada ou direcionável de acordo com as relações sociais e pessoais. Humano e mundo plasmam-se.

Porém, é preciso notar que o próprio Marx observa a existência de um certo nível de falta ou carência no processo do desejar, da paixão, notadamente neste outro trecho dos *Manuscritos*:

A partir daqui, ver-se-á como, em lugar da *riqueza e pobreza* da Economia Política, teremos o homem *rico* e a plenitude da necessidade *humana*. O homem rico é, ao mesmo tempo, aquele que *precisa* de um complexo de manifestações humanas da vida, e cuja própria auto-realização existe como uma necessidade interior, como uma *carência*. Não só a riqueza como também a *pobreza* do homem, adquire, em uma perspectiva socialista, o significado *humano*, e portanto social. A pobreza é o vínculo passivo que leva o homem a experimentar uma carência da máxima riqueza, a *outra* pessoa. O ímpeto da entidade objetiva dentro de mim, a rotura sensorial de minha atividade vital, é a paixão que aqui se torna a *atividade* de meu ser.

A questão passa a ser a definição de necessidade que está em jogo: falta/privação (necessita-se *de* algo) ou necessário/fundamental (por exemplo, ao desenvolvimento e manutenção da vida). Apenas a título de ilustração, pois sabe-se que não é possível igualar processos biológicos e sociais sem nenhuma mediação, o corpo tem necessidades que não podem ser ignoradas para manter-se vivo, como alimentação, evacuação, respiração, fundamentais na própria produção da vida. A fonte desta energia ou o atendimento desta demanda/impulso/pulsão pode variar (cascas de árvore ou lasanha, para ficar só em alimentos). Ao mesmo tempo, a falta de algum destes elementos é certamente mortal (ou seja, é preciso aplacar certa carência, de ar ou de comida, por exemplo).

Uma pessoa pode conscientemente deixar de comer, mas suas células irão devorar o próprio organismo. De forma análoga, o reflexo de mergulho faz com que o corpo não permita suicídio por afogamento: o instinto de sobrevivência (desejo de vida) faz com que o corpo reaja involuntariamente. Assim, a palavra em questão talvez funcione de ambas as formas e sem exclusão mútua: impulso e carência. Usando um ditado popular, a fome e a vontade de comer andam juntas.

§ Página 45

Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia.

(nota) Maurice Clavel [1920-1979] observa, a propósito de Jean-Paul Sartre [1905-1980], que uma filosofia marxista não pode permitir a si própria introduzir logo de início a noção de raridade: “Essa raridade anterior à exploração erige a lei da oferta e da procura em realidade para sempre independente, posto que situada em um nível primordial. Não se trata, portanto, de incluir ou deduzir essa lei no marxismo, visto que ela é imediatamente legível antes, em um plano de onde derivaria o marxismo. Marx, rigoroso, recusa-se a utilizar a noção de raridade, e tem de recusá-la, pois essa categoria o arruinaria” (Qui est aliéné?, Paris, Flammarion, 1970, p. 330).

Continuando o tópico anterior, Deleuze reforça que a produção é organizada de acordo com o desejo (seja o de dominar a natureza como o de fazer/realizar a ação). Primeiro se deseja, depois o desejo se direciona a um objeto e busca-se atender o desejo (organiza-se a produção e ação). Caso o objeto falte, criam-se outras formas para atender a demanda.

Como fala-se de produção social pelo trabalho, a complexidade das relações sociais determina e é determinada pelo processo de produção e pela “rede de desejos” resultante da interação humana. Uma comparação talvez apressada mas possível é imaginar o inconsciente como produção, a usina de produção do Id, o “quero” a ser tolhido pelo “não pode” social do SuperEu. O desejo como falta, e não como produção, é lacaniano, não freudiano.

Na teoria do valor de Smith e Ricardo, a raridade é elemento-chave na operação da lei de oferta e procura. Marx observa que a mercadoria é valorizada não apenas por sua presença, fartura ou ausência, mas pela relação entre valor de uso e valor de troca. O valor de troca existe somente em sociedade. A anedota de Marx em *O Capital* é um bom exemplo:

Escutemos, então, como o economista fala expressando a alma das mercadorias:

“Valor” (valor de troca) “é qualidade das coisas, riqueza” (valor de uso) [é qualidade] “do homem. Valor, nesse sentido, implica necessariamente troca, riqueza não” “Riqueza” (valor de uso) “é um atributo do homem, valor um atributo das mercadorias. Um homem, ou uma comunidade, é rico; uma pérola, ou um diamante, é valiosa [...]. Uma pérola ou um diamante tem valor como pérola ou diamante”.

Até hoje nenhum químico descobriu o valor de troca na pérola ou no diamante. (C 1, p. 158)

Desta forma, o valor de troca é determinado pela imbricação entre o necessário e o desejo: o querer individual ou coletivo influencia a busca pelo que se precisa, onde se precisa e como se precisa. Se há pouco ou muito, certamente isso influencia no preço, mas há mais no valor de troca do que a simples relação entre objeto e quantidade de dinheiro necessária para sua aquisição: há uma série de atributos que valoram o objeto para além de sua matéria-prima. É por isso que Deleuze dirá, em curso de 28 de maio de 1973, que o valor de troca vem antes do valor de uso, pois o social é anterior à produção do produto.

§ Página 46

O paralelismo Marx-Freud permanece totalmente estéril e indiferente enquanto puser em cena termos que só se interiorizam e se projetam uns nos outros sem deixarem de ser mutuamente estranhos, como na famosa equação dinheiro = merda. Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas.

Deleuze critica o que considera uma aproximação improdutiva entre Marx e Freud (em outra nota a citação a Marcuse é direta) e reforça que os arranjos sociais

são formados pelas condições que moldam e direcionam o desejo individual e coletivo. Nesse sentido, Eros seria o formador da civilização, não esta que surgiria para regular o Eros?

§ Página 49

Em primeiro lugar, as máquinas técnicas só funcionam, evidentemente, com a condição de não estarem desarranjadas; seu limite próprio é o desgaste, não o desarranjo. Marx pôde basear-se nesse princípio simples para mostrar que o regime [39] das máquinas técnicas é o de uma sólida distinção entre meio de produção e produto, distinção graças à qual se pode dizer que a máquina transmite valor ao produto, mas somente o valor que ela perde ao desgastar-se.

Ou seja, o que transmite valor ao produto é o trabalho do ser humano, mesmo que o trabalho seja executado por máquinas, computadores, etc. Um automóvel ou um *software* não custam mais caro (ao menos significativamente) por terem sido projetados em um computador Apple ou HP, mas a programação envolvida no desenvolvimento da plataforma que possibilita mais agilidade e economia na fabricação do automóvel ou de outro *software*, atividade que envolve diretamente o ser humano, é crucial no aumento de mais-valia.

§ Página 53

O real não é impossível, ele é cada vez mais artificial. Marx dava o nome de lei da tendência contrariada ao duplo movimento da baixa tendencial da taxa de lucro e do crescimento da massa absoluta de mais-valia. O corolário desta lei é o duplo movimento de descodificação ou da desterritorialização dos fluxos e da sua reterritorialização violenta e factícia. Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia.

De forma mais simples: os sistemas de controle e opressão em uma sociedade operam para o capital se expandir livremente. O estado serve ao capital, o que gera oportunidades de negócio. O real artificial pode ser lido como referencia ao fato de que tal dinâmica entre a expansão do capital e a repressão do Estado forma uma imagem de mundo que é plenamente “real” para quem a aceita. A explicação mais detalhada sobre o funcionamento da lei da baixa tendencial da taxa de lucro está ao fim deste capítulo.

§ página 79-80

No princípio, os psicanalistas não podiam não ter consciência do forcing [esforço] operado para introduzir Édipo, para injetá-lo em todo o inconsciente. Depois, Édipo se assentou sobre a produção desejante, apropriou-se dela como se todas as forças produtivas do desejo emanassem dele. O psicanalista tornou-se o cabide de Édipo, o grande agente da antiprodução no desejo. A mesma história que a do Capital, e seu mundo encantado, miraculado (no princípio também, dizia Marx, os primeiros capitalistas não podiam não ter consciência...).

Assim como o capitalismo cria uma fantasmagoria sobre a sociedade, os psicanalistas acabam por usar o Édipo como solução pronta: tudo se encaixaria nesse esquema formatado, realizando uma totalização e redução da psique, assim como o capitalismo totaliza a sociedade.

§ Página 82 – psicanálise e familismo: a santa família

Lembremo-nos da grande declaração de Marx: aquele que nega Deus faz apenas uma “coisa secundária”, porque nega Deus para estabelecer a existência do homem, para colocar o homem no lugar de Deus (levando em conta a transformação). - Marx, Economie et philosophie, Paris, Pléiade, II, p. 98. E o excelente comentário de François Châtelet [1925-1985] sobre esse ponto, “La question de l’athéisme de Marx”, Études Philosophiques, julho de 1966.

A questão da criação de Deus e do ser humano será mais explicitada no comentário à página 147, mas o que Marx quer dizer é que nada adianta se libertar da amarra religiosa se apenas repetir-se o processo colocando o ser humano no lugar de criador pleno da história, matéria e existência, encobrindo o jogo de relações que permeia o tecido da chamada realidade. Sobre o Édipo e seu triângulo familiar, Deleuze e Guattari não declaram que ele não existe, mas que ele é consequência, e não causa, das relações sociais de produção.

§ Página 90

Klossowski nos indica o único meio de ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud em que nos debatemos: descobrindo a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura. Pois eles fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão.

Deleuze inverte a premissa de que a construção social e econômica seriam os fatores principais na produção, alienação e dominação dos desejos e pulsões.

Para ele, essas construções foram erigidas a partir dos desejos do indivíduo e do grupo, como fruto das relações entre estes seres e o meio.

A civilização não foi construída racionalmente para domar os desejos e impulsos, como se os seres humanos tivessem uma divisão estanque entre razões e paixões. O desejo está imbricado na razão, por mais estranho que isso pareça em uma civilização que glorifica a racionalidade extrema e a supressão dos sentimentos ou sua domesticação pela mercadoria (esta busca incessante pela racionalidade é em si um afecto). A racionalidade carrega dentro de si um *pathos* de não-razão, mas não em uma relação de oposição entre termos, e sim de completa fusão: um é o outro. A questão é entender que tipo de afecto gera uma estrutura pensada e desejada para reprimir os próprios afectos.

Deleuze acompanha o raciocínio de Marx de que só é possível falar sobre o ser e a sociedade analisando também os modos de produção. A geração destes modos (especificamente do capitalismo, que diferencia-se dos restantes por sua constante reinvenção e por permitir traçar uma “história universal”, isto é, por ser um horizonte prático e teórico para os demais modos de produção) é feita pelo humano de acordo com as contingências de sua história e do meio do qual faz parte – daquilo que o *precede*. Citando Marx em *O 18 Brumário*,

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (18 B, p. 25)

Os modos de produção e a economia não são entidades fantasmagóricas que precederiam o ser humano (ao contrário do que muitos economistas neoliberais postulariam): são criações sociais.

Os indivíduos “partiram”, sempre e em quaisquer circunstâncias, “deles próprios”, mas eles não eram *únicos* no sentido de que não podiam deixar de ter relações entre si; pelo contrário, as suas *necessidades*, portanto a sua natureza, e a maneira de as satisfazer, tornava-os dependentes uns dos outros (relação entre os sexos, trocas, divisão do trabalho): era portanto inevitável que se estabelecessem relações entre eles (AIA, v. II, p. 300).

O que motiva a busca de satisfação das necessidades é o desejo a ser satisfeito: “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (Espinosa, *Ética* III, prop. 6). Desta forma, esta busca é a ação individual e social.

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de **sínteses passivas** que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão” (AE, p. 43)

§ Página 112

Édipo é como essas coisas que se tornam ainda mais perigosas quando já ninguém acredita nelas; então os tiras acorrem para substituir os padres. Neste sentido, o primeiro exemplo profundo de uma análise de double bind encontrar-se-ia na Questão judaica de Marx: entre a família e o Estado — o Édipo da autoridade familiar e o Édipo da autoridade social.

Double bind é uma situação onde uma pessoa recebe duas ou mais informações, sendo que uma é a negação da outra. Também significa uma situação na qual a pessoa é confrontada com duas demandas inconciliáveis ou uma escolha entre opções indesejáveis. Entre a opressão e normatização da família ou da sociedade, não parece que há opções favoráveis. Deleuze nota que Marx percebe esta armadilha em *A Questão Judaica*, onde família e sociedade engendram “o judeu” dentro de si: o sujeito molar, capitalista burguês padrão.

Mesmo que não “acreditemos” no Édipo, o mecanismo de castração e opressão ao qual o nome se refere continua operando na sociedade. A questão, para Deleuze, é o quanto este processo vira um tipo de subsunção da multiplicidade sob o signo de uma amarra comum, um “objeto completo, ainda que ausente”, ou uma saída fácil onde é possível enquadrar todos os males. Usa-se o Édipo para totalizar as experiências, aplicando um receituário pronto que não leva em conta a diversidade dos indivíduos. Citando Deleuze,

Pois o que significa “então era isso que isto queria dizer”? Esmagamento do “então” por Édipo e pela castração. Suspiro de alívio: veja, o coronel, o instrutor, o professor, o patrão, tudo isto queria dizer isso, Édipo e a castração, “toda a história em uma nova versão”... Não dizemos que Édipo e a castração nada sejam: somos edipianizados, castrados, e não foi a psicanálise que inventou essas operações às quais ela apenas fornece os novos recursos e processos do seu gênio. Mas será que isso é suficiente para fazer calar o clamor da produção desejante: somos todos esquizos! somos todos perversos! somos todos Libidos demasiado viscosas ou demasiado líquidas...” – AE, p. 94

§ Página 147

*A questão do pai é como a questão de Deus: nascida da abstração, ela supõe rompido o liame entre o homem e a natureza, entre o homem e o mundo, de modo que o homem deve ser produzido como homem por algo exterior à natureza e ao homem. Sobre isto, Nietzsche faz uma observação semelhante às de Marx ou de Engels: “Gargalhemos ao ver homem e mundo colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha e”. Nietzsche, *Le Gai savoir*, V, § 346 (e Marx, *Economie et philosophie*, Paris, Pléiade, II, pp. 88-90). [NT: Na tradução da frase de Nietzsche, usamos, em parte, a tradução que dela fez Paulo César de Souza em *A gaia ciência*, citada na NT à p. [127].]*

A leitura de Deleuze novamente aproxima Marx a Nietzsche. A questão tratada é a representação: ao criar mediações entre si mesmo e a natureza, o ser humano cria formas de se alienar do meio em que vive (seja para dominá-lo ou para dominar o medo do desconhecido). Não haveria separação entre humano e mundo: pelo trabalho, o humano modifica o meio e é modificado por este na mesma medida. Desta forma, Deleuze aponta que não há, em Marx e Nietzsche, a divisão sujeito-objeto (o que fortaleceria a aproximação entre Marx e Espinosa efetuada por Althusser e com a qual Deleuze parece concordar).

Porém, Marx pode aceitar que o humano é imediatamente um ser natural, mas não considera que a complexidade da sociedade ou da economia, por exemplo, tenha raiz na natureza (isso seria, para ele, legitimar o pensamento conservador de que a propriedade privada ou a desigualdade social seria natural – acompanhando o pensamento de Rousseau no *Discurso sobre a origem da Desigualdade*). Em *O Capital*, Marx observa que

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior. (C 1., p. 244)

É preciso fazer, então, uma clivagem entre o que seria esta ausência de separação entre humano e natureza e em que casos ela não ocorre.

No platô “Ano Zero: rostidade”, Deleuze e Guattari marcam o início da civilização ocidental com o nascimento de Cristo. Ao ter um rosto, Deus funde-se ao humano, o que na prática chancelaria e justificaria, para si, seu domínio sobre o mundo exterior. O Ocidente (ou o Iluminismo, em terminologia frankfurtiana) caracterizar-se-ia por este domínio. Opera-se aí um formidável paradoxo: a instância fora da natureza, criadora, se faz humana (ao contrário do judaísmo, onde

representações da divindade não são permitidas ou possíveis).

O humano cria o universo ao ser criado por Deus, o Verbo que se fez carne em Jesus. O humano lida com as representações, não com os objetos em si. A causa do ser humano neste tipo de pensamento, tem como finalidade o próprio humano. Criação e destino (história) humanas se tornariam equivalentes: por isso o reino dos Justos, ao lado direito do Cristo, é o destino do ser humano que faz as boas *obras*.

Marx, ao lembrar que a raiz do homem é o próprio homem, percebe este truque. Não é a história humana que é teleológica, mas sim o trabalho humano, pois sempre voltado a um fim específico (mesmo que não o percebamos). Ao realizar a obra/trabalhar (modificar o meio) o humano introduz elementos nessa causação que não eliminam a naturalidade do homem, mas o colocam em outro tipo de relação com o meio. A alienação não o separa totalmente da natureza, apenas muda sua forma de ação com o meio (cria uma diferença). O próprio Marx ironiza os jovens hegelianos em *A Ideologia Alemã* por crerem em uma relação causal determinada entre os eventos históricos (como a descoberta da América ser a causa direta da Revolução Francesa). O conceito de *modo* em Espinosa (do qual Marx foi um leitor atento) permite esta variabilidade: o que muda é o *modo* de relação dos seres nessa totalidade não totalizada humano-mundo, assim como o *modo* de produção muda na base econômica de uma sociedade. O que faz a mudança de modo é o afecto, ou seja, o desejo.

O problema de uma certa psicanálise, ao transformar o pai em um ente abstrato, é retornar a este finalismo: tudo nasce e morre no Édipo, tudo nasce e morre no pai ou em Deus, reduzindo a superação do Édipo à busca de um destino humano em afectos formatados. Deus não é destino, é causa operante, é *relação* (por isso o comunismo? O trabalho ou a revolução tem sua teleologia, chegar ao comunismo – revolução permanente – mas ele em si não é a teleologia da história. Parafraseando Benjamin, o messias só chega depois de tudo pronto). Deleuze mira em Lacan, notadamente, e no conceito de “nome do pai”, assim como para Marx não há separação humano-mundo, mas não há também equivalência. Logo, não é possível transferir, sem mediação, categorias naturais para a sociedade e vice-versa.

Certamente, não se concluirá disso que o desejo seja edipiano. Ao contrário, é a repressão do desejo ou o recalçamento sexual, isto é, a estase da energia libidinal, que atualiza Édipo e situa o desejo neste impasse querido e organizado pela sociedade repressiva. Reich foi o primeiro a estabelecer o problema da relação do desejo com o campo social (indo mais longe que Marcuse, que o trata com leviandade). Ele é o verdadeiro fundador de uma psiquiatria materialista. Formulando o problema em termos de desejo, ele foi o primeiro a recusar as explicações de um marxismo sumário muito apressado em dizer que as massas foram enganadas, mistificadas... Mas, por não ter formado suficientemente o conceito de uma produção desejante, não chegou a determinar a inserção do desejo na própria infraestrutura econômica, a inserção das pulsões na produção social.

Deleuze acompanha exatamente o postulado de Reich sobre a origem social da neurose e da psicose, a partir da castração e do Édipo como ferramentas de repressão e enquadramento do indivíduo. O que faltaria a ele seria avançar na análise de como o desejo implode as noções de base e superestrutura. Vê-se aqui uma das raríssimas críticas diretas de Deleuze ao pensamento frankfurtiano, com uma referência sutil a Adorno e Horkheimer (ainda que a ideia da mistificação já estivesse em debate desde Lukács e *O Iluminismo como mistificação das massas* tenha, no fundo, elementos muito próximos às análises do próprio Deleuze e seja bem posterior aos escritos de Reich). Ainda permaneceria, em tese, uma separação entre razão e afectos que para Deleuze é inconcebível.

As diferenças entre Deleuze e os frankfurtianos podem assim ser sintetizadas, para fins didáticos: cada conformação social é caracterizada tanto pela preservação de elementos das formações anteriores como pela resignificação de outros elementos e o surgimento de novos diferenciais ou processos. Enquanto um lado volta seus olhos para o que permanece ou foi resignificado, outro coloca os elementos novos sob escrutínio. Um exemplo disso é o próprio capitalismo: em seu centro, mantém a mesma dinâmica de produção do capital pelo capital e exploração da força de trabalho buscando mais-valor.

Por outro lado, as mudanças tecnológicas e político-sociais plasmaram-se em modificações nos modos de produção e no funcionamento do capitalismo em diferentes períodos históricos desde o século XIX: das máquinas aos computadores, com sabotagens e vírus como formas de açambarcar a produção; das fábricas e indústrias ao capitalismo tardio de serviços chegando à valorização do intangível e o

capitalismo chamado cognitivo. Talvez realizar ambas as abordagens simultaneamente seja a forma mais “marxista” de proceder, observando contingências, desdobramentos e linhas de fuga em cada situação.

§ Página 185

No limite do capitalismo, o socius desterritorializado dá lugar ao corpo sem órgãos, e os fluxos descodificados se lançam na produção desejante. Portanto, é procedente compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por Marx: primeiramente, a história universal é a das contingências, e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade.

É possível analisar a história à luz do capitalismo, mas sem cair na armadilha de achar que este é o resultado teleológico da “evolução” humana, algo que a própria análise de Marx já postula que deve ser evitado.

§ Página 186

Por outro lado, se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição: como diz Marx, na medida em que ele é capaz de criticar a si próprio (pelo menos até certo ponto, o ponto em que o limite aparece, ainda que no movimento que contraria a tendência...). (1) Em suma, a história universal não é apenas retrospectiva, mas também contingente, singular, irônica e crítica.

Nota 1:

Karl Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) (Paris, Pléiade, I, pp. 260-1). Maurice Godelier [1934] comenta: “A linha de desenvolvimento ocidental, longe de ser universal por se encontrar em toda a parte, aparece como universal porque ela não se encontra em parte alguma... Portanto, ela é típica, porque, em seu singular desenvolvimento, ela obteve um resultado universal. Ela forneceu a base prática (a economia industrial) e a concepção teórica (o socialismo) para ela própria e todas as outras sociedades saírem das formas mais antigas ou mais recentes de exploração do homem pelo homem... A verdadeira universalidade da linha de desenvolvimento ocidental está, pois, na sua singularidade e não fora dela, na sua diferença e não na sua semelhança em relação às outras linhas de evolução” (Sur le mode de production asiatique, Paris, Sociales, 1969, pp. 92-6).

Deleuze comenta sobre o limite e a história do capitalismo conforme apresentada por Marx, reforçando seu caráter singular e contingente. A crítica do capitalismo opera como seu ponto-limite: Deleuze apenas lamenta que ela se dê no “sentido contrário”, funcionando como “negativo” ou dentro do esquema hegeliano de movimento e contra-movimento linear. Como será visto, o que o negativo significa para as filosofias francesa e alemã de inspiração marxista da época são coisas

bastante diferentes.

§ Página 196

Os marxistas têm razão ao lembrar que, se o parentesco é dominante na sociedade primitiva, ele o é por ser determinado a isso pelos fatores econômicos e políticos. E se a filiação exprime o que é dominante, embora determinado, a aliança exprime o que é determinante, ou melhor, o retorno do determinante no sistema determinado de dominância.

Este trecho pode ser articulado com o que já foi visto no comentário sobre *A Questão Judaica* e com elementos da obra *A Origem da Família, propriedade privada e Estado* de Engels: as relações de poder das sociedades primitivas privilegiam o parentesco por estratégias contingentes de sobrevivência. *Oikos nomos*, as regras da casa e da vida privada, referem-se à família em primeiro plano pois o grupo encontra maior possibilidade de sobrevivência trabalhando em conjunto. As hierarquias sociais tornam-se mais complexas, mas conservam elementos das conformações anteriores, muitas vezes reforçando as cadeias de dominação já existentes ao mesmo tempo que criam novas formas de dominância.

§ Página 204

Podemos, portanto, ler toda a história sob o signo das classes, mas observando as regras indicadas por Marx, e na medida em que as classes são o “negativo” das castas e dos postos. Isto porque o regime de decodificação não significa, seguramente, ausência de organização, mas a mais sombria organização, a mais dura contabilidade, a substituição dos códigos pela axiomática que os compreende, sempre a contrario. [181]

Continuando o raciocínio da citação anterior, é isso que permite uma leitura retrospectiva e ainda assim crítica do momento presente. Chama a atenção o uso do termo negativo: assumindo que é possível os sistemas de classe e castas se sobrepor (como na Índia, cfe. PATNAIK, P. – Sobre o Marxismo e a questão da Casta), a classe poderia ser *diferencial* à casta, pela transformação de relações de poder econômico em poder social, político, cultural, etc., e vice-versa. A partir da leitura da *Lógica da essência* hegeliana, da *Crítica à Filosofia de Hegel* e *A ideologia Alemã* de Marx e da *Dialética Negativa* de Adorno, alguns comentadores atuais afirmam que é possível a leitura desses termos (negatividade e diferença) como interrelacionados, ou até sinônimos em alguns momentos.

§ Página 232

E, certamente, é não apenas legítimo, mas indispensável, que a explicação etnológica ou histórica não esteja em contradição com nossa organização atual ou que esta contenha, à sua maneira, os elementos de base da hipótese etnológica. É o que Marx dizia, lembrando as exigências de uma história universal; porém, acrescentava ele, com a condição de que a organização atual seja capaz de criticar a si própria. Ora, é precisamente a autocrítica de Édipo que não encontramos na nossa organização, da qual a psicanálise faz parte.

Uma questão importante da teoria de Marx que muitas vezes passa despercebida tanto por seus seguidores como por seus críticos é que a força do método marxista surge exatamente da possibilidade de aplicá-lo a si mesmo. A teoria de Marx é construída sempre dentro de uma prática social e a partir dela (*práxis*): tanto é “universal” (por ser a ciência do concreto, exige levar em conta a *totalidade específica* histórica, social, geográfica, natural, etc., na época que está sendo analisada) e “particular” (pois cada elemento que surge demanda uma nova compreensão do tecido social o levando em conta). A grande inversão da dialética realizada por Marx contra Hegel é exatamente esse caráter concreto e mutável, uma totalidade sem totalização.

Eis porque não há contradição formal entre atualidade e história: os elementos de uma são fundamentais para a compreensão da outra. É por isso que em Marx não existiria totalização, pois não é possível falar ou criar um conceito ou processo sem compreender como eles ocorrem em seu contexto específico e qual a relação deste processo com a “totalidade” do momento (logo, um totalidade instável e perecível) no qual ele está inserido. Não basta dizer que o capitalismo “coloniza” as sociedades: isso é fato, porém cada processo dessa “colonização” tem características próprias, o que torna o capitalismo paradoxalmente total e diferencial. É isso que não ocorre na psicanálise, incapaz de fazer uma autocrítica do conceito do Édipo. Deleuze não dirá que o Édipo não existe, mas que não existe apenas o Édipo.

§ Página 249

“Com efeito, do ponto de vista das relações de produção, a circulação das mulheres aparece como uma repartição da força de trabalho, mas, na representação ideológica que a sociedade tem da sua base econômica, este aspecto desaparece diante das relações de troca que, contudo, são simplesmente a forma que esta repartição toma na esfera da circulação: isolando o momento da circulação no processo de reprodução a etnologia ratifica esta representação” e dá toda sua extensão colonial à economia burguesa. (Emmanuel Terray, Le Marxisme devant les sociétés primitives,

Deleuze comenta sobre a redução da reprodução social à esfera da circulação de mercadorias. Como relações e reproduções sociais (classes, organizações, etc.) dão-se entre indivíduos, no limite esta redução significa a redução do ser humano à mercadoria na mesma proporção que a circulação de mercadorias passa a ser o *ethos* da sociedade (aqui tem-se uma antecipação possível do que Dardot e Laval irão declarar sobre o neoliberalismo, uma racionalidade de mundo que permeia todas as esferas e não só uma mutação do capitalismo).

É possível pensar que a ideologia da sociedade burguesa e colonial a qual Terray se refere legitima a transformação da mulher em mercadoria de duas formas: negando a humanidade delas, via escravidão e disponibilidade ao senhor como um objeto (o que também ocorre com os povos escravizados no período: se “não é humano”, não há dilemas em dispor do objeto) e na busca pelo aumento da produtividade do *socius*. Concentrando-se apenas no aspecto humano da escravidão, a etnologia deixa de observar o estrito vínculo daquela com a economia burguesa desde sua origem: a escravidão é a apropriação máxima de mais-valor, trabalho por comida.

Isso ainda permanece de forma variada na sociedade atual, existindo a mulher “do lar” e a “que trabalha”: ambas são segmentadas, ideologicamente enquadradas em estereótipos e tem papel crucial na cadeia de produção social e econômica. Se a análise atém-se somente à questão econômica como igualdade no mercado de trabalho ou humana, como reconhecimento de direitos e identidades, perde-se a necessária imbricação na crítica e no combate às formas de exploração.

Em *Sobre o Suicídio*, Marx observa com precisão que a ascensão do capitalismo potencializou as formas de repressão da mulher na sociedade: machismo e capital estão imbricados, mesmo que sociedades antigas já fossem permeadas pelo primeiro. Colonização não é apenas a referência ao período colonial, mas também às formas de “escravidão moderna” onde compartilha-se a liberdade para ser explorado. É possível pensar, também, em elementos presentes em *A Questão Judaica* e sua relação com o mandamento “Não cobiçarás a mulher do próximo”: a sociedade judaica via a mulher como propriedade. Se a sociedade burguesa engendra o judeu em suas entranhas, o processo de transformação de

todos os elementos na sociedade em “propriedade” é inerente ao modelo social que se constituía.

§ Página 257

III.6.2. O corpo pleno do déspota

Entretanto, para compreender a formação bárbara, não basta reportá-la a outras formações do mesmo gênero com a quais ela compete temporal ou espiritualmente segundo relações que embaralham o essencial; é preciso reportá-la à formação selvagem primitiva que ela suplanta de direito, e que continua a assombrá-la. É assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado instaura-se sobre a base de comunidades rurais primitivas que [230] conservam a propriedade do solo, ao passo que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade com o movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe reporta as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz com que ele próprio apareça como a causa das condições coletivas da apropriação. (49) Marx, Principes d'une critique de l'économie politique (1857), tradução francesa, Paris, Pléiade, II, p. 314.

O modo de produção asiático conforme descrito por Marx.

§ Página 290

Eis por que, no marxismo, não se sabia muito bem o que fazer com essa instituição, uma vez que ela não entra nos famosos cinco períodos, comunismo primitivo, cidade antiga, feudalidade, capitalismo, socialismo(67). Ela não é uma formação entre as outras, nem a passagem de uma formação a outra.

(67) Sobre a possibilidade ou não de conciliar a produção dita asiática com os cinco períodos, sobre as razões que levaram Engels a renunciar a esta categoria em A origem da família, sobre as resistências dos marxistas russos e chineses a esta categoria, ver Sur le mode de production asiatique. Lembremo-nos das injúrias e dos insultos dirigidos a Wittfogel por ter levantado esta simples questão: a categoria de Estado despótico oriental não terá sido recusada por razões que têm a ver com o seu estatuto paradigmático especial, enquanto horizonte de Estados socialistas modernos?

Deleuze levanta a hipótese de que o modo de produção asiático guarda semelhanças importantes com o resultado final dos processos de planificação econômica na URSS e na China, países originariamente agrícolas e com classes burguesas pouco desenvolvidas. O processo de industrialização rápida e planificada nestes países, como forma de “queimar etapas” em direção ao comunismo, acaba por possibilitar a ascensão do que Wittfogel chama de “despotismo burocrático” em seu estudo sobre os impérios orientais.

§ Página 292

[III.8.3. Evolução do Estado: devir-concreto e devir-imanente]

Marx reconhecia que havia realmente uma maneira pela qual a história ia do abstrato ao concreto: “as categorias simples exprimem relações nas quais o concreto insuficientemente desenvolvido tenha talvez se realizado, sem ter ainda estabelecido a relação mais complexa que se exprime teoricamente na categoria mais concreta; ao passo que o concreto mais desenvolvido deixa subsistir esta mesma categoria como uma relação subordinada”. (70) Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique, Paris, Pléiade, I, p. 256.

Deleuze realiza uma inversão da ideia hegeliana do Estado como forma mais bem acabada de vida social, a qual as demais estariam em relação de subordinação. Para isso, utiliza a mesma tática de Marx sobre o mesmo objeto de crítica. O restante do parágrafo é autoexplicativo: o Estado é resultado do jogo de forças sociais, influenciando-as também. O Estado está a serviço dos que dominam, mantendo o controle dos dominados. Um abstrato-concreto:

O Estado, inicialmente, era esta unidade abstrata que integrava subconjuntos que funcionavam separadamente; agora, está subordinado a um campo de forças cujos fluxos ele coordena e cujas relações autônomas de dominação e subordinação ele exprime. Ele não mais se contenta em sobrecodificar territorialidades mantidas e ladrilhadas; deve constituir, inventar códigos para os fluxos desterritorializados do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada. Já não forma por si mesmo uma ou mais classes dominantes; ele próprio é formado por essas classes [262] tornadas independentes e que o incumbem da prestação de serviços à potência delas e às suas contradições, às suas lutas e aos seus compromissos com as classes dominadas. O Estado já não é a lei transcendente que rege fragmentos; mal ou bem, ele deve desenhar um todo ao qual dá sua lei imanente. Já não é o puro significante que ordena seus significados, mas aparece agora atrás deles e depende do que ele próprio significa. Já não produz uma unidade sobrecodificante, mas ele próprio é produzido no campo de fluxos descodificados. Como máquina, o Estado já não determina um sistema social, mas é determinado pelo sistema social ao qual se incorpora no jogo de suas funções. Em suma, ele não deixa de ser artificial, mas devém concreto, “tende à concretização”, ao mesmo tempo em que se subordina às forças dominantes.

§ Página 296

E é bem conhecido que a ação monopolista em favor das guildas e das companhias favorece, não o desenvolvimento de uma produção capitalista, mas a inserção da burguesia num feudalismo de cidade e de Estado, que consiste em refazer códigos para fluxos descodificados como tais e em manter o comerciante, segundo a fórmula de Marx, “nos próprios poros” do antigo corpo pleno da máquina social. Portanto, não é o capitalismo que traz consigo a dissolução do sistema feudal, mas antes o inverso: eis por que foi preciso haver um certo tempo entre os dois. (Marx, Réponse à Milkhailovski, novembro de 1877, Paris, Pléiade, II, p. 1.555.)

Não é o surgimento do capitalismo que desemboca no fim do feudalismo. O declínio do feudalismo abre espaço para novas formas de relação econômica,

surgindo daí o capitalismo em suas primeiras vertentes. Primeiro a burguesia galga posições na antiga sociedade feudal para depois ocorrer a transformação econômica desta sociedade. Seria o desejo de reconhecimento e ascensão social o motor do processo?

§ Página 298

Ao contrário disso, quando a conjunção passa para o primeiro nível na máquina social, parece que ela deixa de estar ligada ao gozo, assim como ao excesso de consumo de uma classe, parece que ela faz do próprio luxo um meio de investimento, e assenta todos os fluxos descodificados sobre a produção, num “produzir por produzir” que reencontra as conexões primitivas do trabalho, mas com a condição, com a única condição de conectá-las ao capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor de onde elas parecem emanar (como no pacto do diabo descrito por Marx, “o eunuco industrial”: então, isto lhe cabe se...). (75)

No coração d'O capital, Marx mostra o encontro de dois elementos “principais”: de um lado, o trabalhador desterritorializado, devindo trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la.

(75) Marx, Économie et philosophie (1844), Paris, Pléiade, II, p. 92.

A ideia deleuziana baseia-se no conceito de conjunção: associação de forças e fatores que geram uma “máquina”, ou uma forma de operar, algo que ocorre. Deleuze aponta que Marx mostra esta conjunção dentro do capitalismo no encontro entre trabalho e capital: o primeiro como efeito das alterações das formas de trabalho e estruturação da sociedade feudal e o segundo como efeito das mudanças no eixo do fluxo financeiro, não mais concentrado na mão da nobreza ou da Igreja. Para isso, Deleuze remete a Althusser e Balibar em *Ler o Capital*, na nota abaixo:

Cf. o comentário de Balibar em Althusser e colaboradores, *Lire Le Capital* [tomo II], p. 288: “A unidade que a estrutura capitalista possui, uma vez constituída, não se encontra antes dela [...] [É preciso] que o *encontro* se tenha produzido, e tenha sido rigorosamente pensado, entre estes elementos, elementos que são identificados a partir do resultado de sua *conjunção*, e o campo histórico no seio do qual é preciso pensar sua história própria, campo histórico esse que, em seu conceito, nada tem a ver com este resultado, pois que este é definido pela estrutura de um outro modo de produção. Neste campo histórico (constituído pelo modo de produção anterior), os elementos dos quais se faz a genealogia só têm precisamente uma situação marginal, ou seja, não determinante”. [NT: os grifos são de Deleuze e Guattari. Os parênteses na frase final são de Balibar, que, por sua vez, havia grifado outros termos: *em seu conceito*; *outro* modo de produção; *não determinante*.]

§ Página 301

A inscrição comercial e monetária permanece sobrecodificada, e até reprimida pelas características e modos de inscrição anteriores de um socius considerado sob seu modo de produção específico, que não conhece e nem reconhece o trabalho abstrato. Como diz Marx, este é certamente o mais simples e o mais antigo nexos da atividade produtora, mas só aparece como tal e devém praticamente verdadeiro na máquina capitalista moderna. (78) Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique, p. 259.

Deleuze refere-se aos processos de troca e o estabelecimento de um “equivalente geral” no dinheiro, algo que ocorre mesmo antes do capitalismo existir, ainda que tal fato adquira centralidade neste sistema.

§ Página 302

Em suma, a máquina capitalista começa quando o capital deixa de ser um capital de aliança para devir filiativo. O capital devém um capital filiativo quando o dinheiro engendra dinheiro, ou o valor uma mais-valia, “valor progressivo, dinheiro sempre germinando, crescente e, como tal, capital... O valor se apresenta subitamente como uma substância motriz de si própria, e para a qual a mercadoria e a moeda são tão somente puras formas. Distingue em si o seu valor primitivo e a sua mais-valia, tal como Deus distingue na sua pessoa o pai e o filho, e que ambos fazem um só e são da mesma idade, porque é só quando há uma mais-valia de dez libras que as primeiras cem libras adiantadas se transformam em capital”. (79) É somente nestas condições que o capital devém corpo pleno, o [270] novo socius ou a quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas. (79) Marx, Le Capital, I, 2 [“A transformação do dinheiro em capital”], cap. IV [“Como se converte o dinheiro em capital”] — Parágrafo 1. “A fórmula geral do capital”, p. 701.

O capital gera mais capital. Tem-se neste trecho uma interessante comparação entre capital e divindade feita pelo próprio Marx, que pode ser a base da visão de Benjamin sobre o capitalismo como uma religião “sem trégua”, sem pausa. A transubstanciação do capital em imanência social dá-se quando o mais-valor se realiza. Como em Pentecostes, o Espírito Santo do Capitalismo passa a permear todos os processos de produção, inclusive os anteriores a ele.

§ Página 304

Já foi mostrada a importância que tem no sistema capitalista a dualidade bancária entre a formação de meios de pagamento e a estrutura de financiamento, entre a gestão da moeda e o financiamento da acumulação capitalista, entre a moeda de troca e a moeda de crédito. (80) Suzanne de Brunhoff [1929], L'Offre de monnaie, critique d'un concept, Paris, Maspero, 1971; e La Monnaie chez Marx, Paris, Sociales, 1967 (cf. a crítica às teses de Hilferding, pp. 16 ss.).

Antecipando um elemento que estará presente no *Post-scriptum* sobre as

Sociedades de Controle, o capitalismo se sustenta pelo endividamento, ou seja, pelo capital fictício. O mais-valor nunca pode realizar-se totalmente, ser totalmente concreto ou materializado no sistema da troca, sob risco do sistema não sobreviver. Há sempre uma diferença entre o verdadeiramente produzido e o estipulado, assim como um resíduo que permite a expansão deste mais-valor.

§ Página 305

Uma das contribuições de Keynes foi [273] reintroduzir o desejo no problema da moeda. Isto é que é preciso submeter às exigências da análise marxista. Eis por que é uma pena que os economistas marxistas se limitem quase sempre a considerações sobre o modo de produção, e sobre a teoria da moeda como equivalente geral, tal como aparece na primeira seção de O capital, sem darem suficiente importância à prática bancária, às operações financeiras e à circulação específica da moeda de crédito (e seria este o sentido de um retorno a Marx, à teoria marxista da moeda).

Deleuze indica um caminho que sua obra *Grandeur de Marx* poderia ter tomado caso concluída: uma nova análise da teoria da moeda e dos juros buscando mapear o processo do crédito e do capital virtual, especulativo ou intangível, indicados no livro III de *O Capital*. Para ele, é esse ponto que é ignorado pelos economistas marxistas.

§ Página 306-307

É já sob este aspecto que o campo de imanência social, tal como ele se expõe sob o recuo e a transformação do Urstaat, não para de alargar-se e ganha uma consistência totalmente particular que mostra como o capitalismo soube interpretar, por sua vez, o princípio geral segundo o qual as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se, sendo a crise “um meio imanente ao modo de produção capitalista”. Se o capitalismo é o limite exterior de toda a sociedade, é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior mas tão somente um limite interior que é o próprio capital, limite que ele não encontra, mas que reproduz, deslocando-o sempre. (82) Marx, Le Capital, III, 3, conclusões: “A produção capitalista tende incessantemente a ultrapassar esses limites que lhe são imanentes, mas só o consegue empregando meios que, de novo e numa escala mais imponente, erigem à sua frente as mesmas barreiras. A verdadeira barreira da produção capitalista é o próprio capital” (Paris, Pléiade, II, p. 1.032).

A relação entre o capitalismo e o Urstaat, o estado despótico primitivo (de Ur, na Mesopotâmia), é marcada por singularidades. O capitalismo é o fora da sociedade, e tem em si mesmo seu limite, isto é, capital gera capital e tudo que ocorre na sociedade vira oportunidade de negócio. Por isso as crises do capitalismo são excelentes chances para uma ou outra modalidade aumentar seu mais-valor. O

capitalismo é a crise assim como é a totalidade da sociedade. Seja o fascismo, o stalinismo ou a democracia, todos os modelos políticos são assombrados pelo fantasma do modo asiático de produção (um tipo específico do Urstaat) que imbrica despotismo e capitalismo.

§ Página 308-309

[III.9.6. Mais-valia humana e mais-valia maquínica]

Este problema foi recentemente reposto por Maurice Clavel, numa série de questões decisivas e voluntariamente incompetentes. Vale dizer, questões dirigidas aos economistas [276] marxistas por alguém que não compreende muito bem como se pode manter a mais-valia humana na base da produção capitalista, ao mesmo tempo em que se reconhece que as máquinas também “trabalham” ou produzem valor, que elas sempre trabalharam, e que trabalham cada vez mais em relação ao homem, que, assim, deixa de ser parte constitutiva do processo de produção para se tornar adjacente a esse processo. (85) Maurice Clavel, Qui est aliéné?, pp. 110-24, 320-7 (cf. o grande capítulo de Marx, sobre a automação, in Principes d'une critique de l'économie politique (1857-58), Paris, Pléiade, II, pp. 297 ss.).

Não se trata mais de obter o mais-valor apenas pela exploração do trabalho humano, mas pela exploração técnica. A exploração dá-se de diversas formas: o avanço tecnológico, que maximiza o processo de produção e o mais valor, é fruto da ação humana. Logo, a criação e construção das máquinas é em si mais-valor adicionado ao sistema, ainda que seja valoração de um trabalho intangível em muitos momentos.

Outro fator é que, com a produção concentrada nas máquinas, o exército de trabalhadores cujos empregos foram eliminados por elas acabam favorecendo o sistema em dois campos: endividamento e exército industrial de reserva. Mais mão-de-obra ociosa significa, para quem detém os meios de produção, melhores condições para arbitrar salários reduzidos ou eliminar direitos aos trabalhadores que ainda mantêm seus empregos. O capital reproduz a si mesmo, adaptando o elemento humano à sua dinâmica de reprodução.

§ Página 312

[III.9.7. A antiprodução]

Mas, se é verdade que a inovação só é aceita porque traz consigo um aumento do lucro graças à diminuição dos custos de produção, e por haver um volume de produção suficientemente elevado para justificá-la, o corolário que daí decorre é que o investimento na inovação nunca é suficiente para realizar ou absorver a mais-valia de fluxo produzida tanto de um lado como de outro. Marx mostrou bem a importância deste problema: o

círculo sempre ampliado do capitalismo, que reproduz seus limites imanentes numa escala cada vez maior, só se fecha quando a mais-valia é não somente produzida ou extorquida, mas absorvida, realizada. (88) Se o capitalista não se define pelo gozo não é porque sua meta seja somente a “produção pela produção” geradora de mais-valia, mas também a realização desta mais-valia: é que uma mais-valia de fluxo que não tenha sido realizada é como se não tivesse sido produzida, encarnando-se no desemprego e na estagnação. (88) Marx, Le Capital, III, 3, conclusões, Paris, Pléiade, II, p. 1.026.

Toda produção traz sua antiprodução dentro de si: à produção de capital corresponde a produção de um tipo, de um sujeito ou subjetividade, que é a antiprodução de outro(s) tipo, em uma relação surpreendentemente dialética, principalmente em uma sociedade como a atual, onde a subjetividade possui uma característica de nomadismo.

Há sempre um resíduo, algo que sobra e que permite a expansão do sistema em outra direção. Ao contrário do que a tradição interpretativa coloca, Deleuze não se afasta de Marx em direção a Foucault e um capitalismo que produz primeiro a subjetividade (e não o capital), mas já localiza em Marx a produção de um capitalismo cuja subjetividade seja o próprio capital: eis o mercador que existe nos poros da sociedade anterior, como Marx aponta.

A mais-valia precisa se realizar, ou seja, ser reabsorvida pelo sistema como potencial de consumo ou de produção. A isso se chama de demanda reprimida. Mais-valia não realizada tanto é oportunidade de mercado como desperdício. Por isso, onde um vê crise, outro vê oportunidade.

§ Página 317

Querem um axioma para os assalariados, para a classe operária e para os sindicatos, mas então vejamos, e a partir de então o lucro escorrerá ao lado do salário, ambos lado a lado, refluxo e afluxo. Encontrar-se-á até um axioma para a linguagem dos [284] golfinhos. Marx alude frequentemente à idade de ouro do capitalismo, em que o capitalista não escondia seu próprio cinismo: pelo menos no início ele não podia ignorar o que fazia, extorquir a mais-valia. Mas este cinismo aumentou tanto que ele chega a declarar: não, ninguém é roubado. Porque tudo repousa na disparidade entre dois tipos de fluxos, como num abismo insondável onde se engendram lucro e mais-valia: o fluxo de potência econômica do capital mercantil e o fluxo que só por sarcasmo se chama “poder de compra”, fluxo verdadeiramente impotencializado que representa a impotência absoluta do assalariado assim como a dependência relativa do capitalismo industrial. A verdadeira polícia do capitalismo é a moeda e o mercado.

Continuando a análise sobre a demanda latente na sociedade de consumo, Deleuze critica o engessamento das explicações economicistas ou teleológicas

sobre a estruturação da sociedade. Para ele, cinismo e piedade estão unidas como a extorsão do capital a partir do trabalho e a emanação do trabalho por meio da piedade, respectivamente.

No centro disso, a antiprodução: o Estado, sua polícia e o exército formando um gigantesco empreendimento antiprodutivo, no coração da produção em si e a condicionando. O dinheiro e o mercado, em si, tornam-se a real força policial do sistema. O capital produz simultaneamente a força para derrubar as barreiras à sua expansão e as próprias barreiras.

Os banqueiros tem o controle do investimento do desejo: o desejo de ganhar o salário, o desejo do capitalista, tudo se move ao ritmo de um único e mesmo desejo, baseado na relação diferencial de fluxos que não possuem limites exteriores, onde o capitalismo reproduz seus limites imanentes em escala maior e mais ampla. É no nível dos fluxos, incluindo os fluxos financeiros, que se dá a integração do desejo pelo sistema do capital. Assim, pode-se pensar que a relação de troca de força de trabalho por capital é investida de significação emocional (reconhecimento, satisfação pela renda ou pelo consumo, etc.), sendo a ideologia a capa externa que retroalimenta um processo interno.

É importante entender como as sínteses deleuzianas podem ser entendidas na análise do capitalismo: para isso, estabelece-se uma relação entre as sínteses, em ordem, e os conceitos de *associação*, *disjunção* e *conjunção*. Associação é a conexão, não apenas de dados, mas também de corpos ou termos que ocorre de múltiplas formas: o dispositivo. Disjunção é a possibilidade subsequente das relações entre dispositivos ou máquinas de relativa estabilidade, enquanto a conjunção é a referência destes termos ao terreno ou plano onde ocorrem.

Neste sentido de conjunção como a síntese do capital com o plano onde tais fluxos ocorrem é possível compreender o que Deleuze considera a desconexão dos laços da conjunção com o gozo ou com o consumismo de uma classe. A redução de todos os fluxos decodificados em “produção pela própria produção” que liga trabalho e consumo nesse novo campo do qual emanam.

§ Página 326

Portanto, pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite exterior do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos imanentes que não para de reproduzir numa escala ampliada. O

que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra. É desta maneira que é preciso reinterpretar a lei marxista da tendência contrariada, se bem que a esquizofrenia impregne todo o campo capitalista de ponta a ponta. Mas, para ele, trata-se de ligar suas cargas e suas energias numa axiomática mundial que opõe sempre novos limites interiores à potência revolucionária dos [293] fluxos descodificados. Num regime como este, é impossível distinguir, mesmo que em dois tempos, a descodificação e a axiomatização que vêm substituir os códigos desaparecidos.

É preciso conceituar a esquizofrenia para entender como ela pode ser o limite exterior do capitalismo, ou aquilo para o qual ele tende. A esquizofrenia é uma doença mental crônica que atinge várias áreas do funcionamento psíquico e tem como sintomas os delírios (ideias falsas das quais o paciente tem convicção absoluta), alucinações (percepções falsas dos órgãos dos sentidos), alterações do pensamento (ideias desorganizadas ou desconexas), perda da capacidade de reagir emocionalmente às circunstâncias e diminuição da motivação.

Fazendo um paralelo entre tais sintomas e elementos presentes no conjunto da teoria marxiana, tem-se, na ordem, ideologia (a criação de uma “realidade” que não corresponde ao real, mas da qual a pessoa tem convicção), fetiche (atribuir à mercadoria qualidades associadas a seres humanos ou poderes “sobrenaturais”: status, valor signico, etc.), razão instrumentalizada voltada a fins, alienação (coisificação do semelhante e “naturalização” dos processos sociais que deveriam provocar alguma reação, como violência, pobreza, etc.) e insatisfação com sua vida, alternando momentos de tédio com diversões formatadas para recuperar as forças para a jornada de trabalho posterior.

O limite externo do capitalismo é o fato de que ele tende à sua destruição, mas encontra-se em constante processo de reinvenção: a tensão permanente entre um sistema que tende à entropia (e a um ponto onde sua característica principal, a produção constante, encontrar-se-ia imobilizada) e as formas que ele se reinventa para manter sua operação e contrariar a tendência da queda da taxa de lucro. Para Deleuze, essa forçagem de limites e reinvenções é a esquizofrenia do sistema capitalista.

A lei da tendência contrariada pode ser expressa, de forma simples, na ideia que a sofisticação dos processos de produção aumenta a produtividade do trabalho. Como a concorrência também acessa estas tecnologias, um capitalista precisa também baixar os custos de produção de diversas formas para manter mercado. Porém, na teoria marxiana isso significaria a redução da mais-valia relativamente ao

capital empregado, com o aumento do maquinário e diminuição da mão-de-obra. Como o lucro é o objetivo da produção capitalista, periodicamente o sistema entra em crise, pois é preciso aumentar a produção de mais-valia para o mesmo capital ou reduzir o capital para a mesma produção de mais-valia.

As formas para que isso ocorra, as contra-tendências à queda da taxa de lucro, podem dar-se por aumento da exploração da mão de obra, aumento da rotação do capital e desvalorização do capital constante para a produção. Isso vale para a produção industrial, mas com a mutação do capitalismo em sua vertente cognitivo-espetacular, um novo campo de exploração de mais-valia está aberto: o trabalho imaterial e intelectual. De forma equivalente, o capitalismo passa a extrair a maior parte de sua lucratividade do capital especulativo, sem lastro direto na materialidade. Periodicamente, crises de produção, reprodução ou sobreprodução de capital levam a novas reorganizações das cadeias de produção.

§ Página 329

É o que Althusser e Balibar mostram tão bem: como relações políticas e jurídicas são determinadas a serem dominantes, no caso da feudalidade, por exemplo, porque o sobretrabalho como forma da mais-valia [295] constitui um fluxo qualitativo e temporalmente distinto do fluxo do trabalho, devendo, portanto, entrar num composto também qualitativo que implica fatores não econômicos. (98) Cf. Marx, Le Capital, III, 6, cap. 24, Paris, Pléiade, p. 1.400: “Nestas condições, são necessárias forças extraeconômicas, seja qual for sua natureza, para obrigá-los a efetuar trabalho por conta do proprietário fundiário em título”.

As formas políticas e jurídicas que facilitem, ordenem e estimulem o modo de produção que passa a dominar a economia tornam-se as dominantes e são dimensionadas para tal, aperfeiçoadas durante o percurso. As forças extra-econômicas compõem o capitalismo tanto quanto a mudança de modo de produção ou do fluxo financeiro no *socius*.

§ Página 330

Mas a própria equivalência remete à posição de um ilimitado: na fórmula D-M-D [Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro], “a circulação do dinheiro como capital tem seu fim em si mesma, porque é apenas devido a este movimento sempre renovado que o valor continua a fazer-se valer; o movimento do capital não tem, pois, limites”. (99) Marx, Le Capital, I, 2, cap. 4, Paris, Pléiade, p. 698.

O ditado popular “dinheiro chama dinheiro” só ocorre com a mediação da mercadoria, pois a partir do momento em que o dinheiro se transforma em capital toda transação comercial (incluindo a venda da força de trabalho) irá embutir em algum grau a produção de valor de troca e de mais-valor.

Os fatores que influenciam a oferta e procura, ou a valorização de um bem, encontram-se além da raridade da matéria-prima ou da sobreprodução do bem em si. Um terreno do mesmo tamanho em área nobre ou na periferia de uma cidade tem valores completamente diferentes. Dois *smartphones* produzidos na mesma *sweatshop* na China tem variação abissal de preço de acordo com a marca que ostentem, mesmo considerando que a maior parte dos componentes é a mesma. Dois trabalhadores, executando a mesma tarefa em sociedades diferentes, tem “valor” diferente.

§ Página 337

Não que o homem seja o escravo da máquina técnica; mas, escravo da máquina social, o burguês dá o exemplo, absorve a mais-valia para fins que, em seu conjunto, nada têm a ver com seu gozo: mais escravo do que o último dos escravos, primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita. Eu também sou escravo, são estas as novas palavras do senhor. “O capitalista só é respeitável como capital tornado [303] homem. Nesse papel, ele é, como o entesourador, dominado por sua paixão cega pela riqueza abstrata, pelo valor. Mas o que parece ser uma mania individual em um, é no outro o efeito do mecanismo social do qual ele é uma engrenagem” (102). Dir-se-á que não deixa de haver uma classe dominante e uma classe dominada, definidas pela mais-valia, que não deixa de haver a distinção entre o fluxo do capital e o fluxo do trabalho, entre o fluxo de financiamento e o fluxo de renda salarial. Mas só em parte isto é verdade, pois o capitalismo nasce da conjugação dos dois nas relações diferenciais, e os integra na reprodução sempre ampliada dos seus próprios limites. (102) Marx, Le Capital, I, 7, cap. 24, Paris, Pléiade, p. 1.096.

Como alguém deseja sua própria opressão? A esquizofrenia gerada pelo capitalismo torna a todos sujeitos esquizo. O capital se corporifica e torna-se o sujeito da sua produção. Ainda que hajam os dominantes e os dominados, os burgueses e os proletários (e a classe média) todos de alguma forma são escravos do processo de produção do capital.

§ Página 343

[III.10.8. A desterritorialização e as reterritorializações capitalistas: sua relação e a lei da baixa tendencial]

Este aspecto essencial da regulação pelo Estado se explica ainda melhor quando vemos que ele está diretamente fundado na [308] axiomática econômica e social do capitalismo como tal. É a própria conjunção de fluxos desterritorializados que desenha neo-territorialidades arcaicas ou artificiais. Marx mostrou qual era, propriamente falando, o fundamento da economia política: a descoberta de uma essência subjetiva abstrata da riqueza, no trabalho ou na produção, assim como no desejo, diríamos também. (“Foi um imenso progresso quando Adam Smith rejeitou toda determinação da atividade criadora de riqueza e considerou tão somente o trabalho: nem o trabalho manufatureiro, nem o trabalho comercial, nem a agricultura, mas todas as atividades sem distinção... a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza”) (104). Eis o que se diz em relação ao grande movimento de descodificação ou de desterritorialização: a natureza da riqueza não é mais procurada do lado do objeto, em condições exteriores, máquina territorial ou máquina despótica. Marx, porém, logo acrescenta que essa descoberta essencialmente “cínica” é corrigida por uma nova territorialização, como um novo fetichismo ou uma nova “hipocrisia”. A produção como essência subjetiva abstrata só é descoberta nas formas da propriedade que a objetivam novamente, que a alienam ao reterritorializá-la. (104) Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique, tradução francesa, Paris, Pléiade, I, pp. 258 ss.; e Économie et philosophie, Paris, Pléiade, II, pp. 71-5. [NT: Adam Smith (1723-1790).]

O humano produz riqueza e aliena-se dela ao mesmo tempo, transferindo ao objeto produzido o valor que foi gerado por sua ação. Um valor intrínseco ao humano que se exterioriza e é tido pelo humano como não-pertencente a ele. O capitalismo é introjetado da mesma forma que a religião passa a ser de foro íntimo, mas ainda regula as estruturas sociais. Um pouco mais sobre a problemática econômica dessa axiomatização realizada pelo capital está no apêndice deste capítulo.

§ Página 344

É em O capital que Marx analisa a verdadeira razão do duplo movimento: por um lado, o capitalismo só pode proceder desenvolvendo sem parar a essência subjetiva da riqueza abstrata, produzir por produzir, isto é, “a produção como um fim em si mesma, o desenvolvimento absoluto da produtividade social do trabalho”; mas, por outro lado, e ao mesmo tempo, ele só pode fazer isso no quadro do seu próprio objetivo limitado, enquanto modo de produção determinado, “produção para o capital”, “valorização do capital existente” (105). Sob o primeiro aspecto, o capitalismo não para de ultrapassar seus próprios limites, desterritorializando sempre mais longe, “dilatando-se numa energia cosmopolita universal que subverte toda barreira e todo liame”; mas sob o segundo aspecto, estritamente complementar do primeiro, o capitalismo não para de ter limites e barreiras que lhe são interiores, imanentes, e que, precisamente por serem imanentes, só se deixam ultrapassar reproduzindo-se numa escala ampliada (sempre mais reterritorialização, local, mundial e planetária). Eis por que a lei da baixa tendencial, isto é, dos limites nunca atingidos porque sempre ultrapassados e sempre reproduzidos, nos pareceu ter como

corolário, e mesmo como manifestação direta, a simultaneidade dos dois movimentos de desterritorialização e de reterritorialização.
(105) Marx, *Le Capital*, III, 3, conclusões, tradução francesa, Paris, Pléiade, II, pp. 1.031-2.

Conforme já comentado sobre a lei da baixa tendencial (mais detalhes ao fim do capítulo) o limite, assim como a crítica do capital, só pode ser realizado de forma imanente a este. A especulação, o avanço tecnológico, o investimento em maquinaria ou no aumento de mais valia é de certa forma a realização imediata do capital como lucro.

§ Página 345

Estão sempre atrasadas e adiantadas em relação a si mesmas. (106) Suzanne de Brunhoff, La Monnaie chez Marx, Paris, Sociales, 1967, p. 147: “É por isso que no capitalismo até o próprio crédito, constituído em sistema, reúne elementos compósitos anticapitalistas (a moeda, o comércio do dinheiro) e pós-capitalistas (porque o circuito do crédito é uma circulação superior...). Adaptado às necessidades do capitalismo, o crédito nunca é verdadeiramente contemporâneo do capital. O sistema de financiamento que nasceu do modo de produção capitalista é um bastardo”.

Aponta-se o surgimento de um tipo específico de valoração do dinheiro em capital: a relação crédito/endividamento, onde a “compra” de dinheiro cria o mais-valor na hora de quitar este compromisso (o juro como mais-valor do próprio dinheiro circulante).

§ Página 349

A coisa é muito diferente no sistema capitalista. A representação já não se reporta a um objeto distinto, mas à própria atividade produtora. (107) Cf. a análise diferencial dos modos de produção feita por Emmanuel Terray, Le Marxisme devant les sociétés primitives, pp. 140-55 (a razão pela qual, nas sociedades pré-capitalistas, “a reprodução da estrutura econômica e social depende em larga medida das condições nas quais se opera a reprodução física do grupo”).

Deleuze observa que o capitalismo é também um sistema de representações. O capital como ente abstrato, o dinheiro como convenção de troca, elementos representacionais que se tornam concretos nas relações estabelecidas. A forma da reprodução econômica organiza a família e os indivíduos: a família é privatizada (retirada da esfera pública, isto é, não é mais o modelo que baseia as estruturas econômicas e sociais como nas sociedades pré-capitalistas) e a política torna-se representativa. As relações econômicas tem a cara da família, a substituindo.

§ Página 350

É precisamente por ser privatizada, posta fora de campo, que a forma do material ou da reprodução humana engendra homens que é fácil supor como sendo todos iguais entre si; mas, no próprio campo, a forma da reprodução social econômica já tem pré-formada a forma do material para engendrar, aí onde é preciso, o capitalista como função derivada do capital, o trabalhador como função derivada da força de trabalho etc., de tal modo que a família acha-se de antemão recortada pela ordem das classes (e é bem neste sentido que a segregação é a única origem da igualdade...). (108)

Essa colocação da família fora de campo é também sua maior oportunidade social, porque é a condição sob a qual todo o campo social poderá aplicar-se à família.

(108) *Sobre a produção “do” capitalista etc., Marx, Principes d’une critique de l’économie politique, Paris, Pléiade, II, pp. 357-8; e Le Capital, I, 7, cap. 24, Paris, Pléiade, pp. 1.095-6.*

Como será visto posteriormente, a família é usina produtora não apenas dos papéis sociais como também da máquina do capital. A família burguesa é a detentora dos modos de produção da subjetividade. Há um certo determinismo social implícito nas relações familiares, permeadas pela lógica econômica e pelas relações entre capital e trabalho. Tal situação é mascarada pela ideologia, que se une ao desejo de ascensão do indivíduo.

§ Página 358

[III.11.5. Adam Smith e Freud]

Marx dizia: o mérito de Lutero foi ter determinado [322] a essência da religião não mais do lado do objeto, mas como religiosidade interior; o mérito de Adam Smith e de Ricardo foi terem determinado a essência ou a natureza da riqueza não mais como natureza objetiva, mas como essência subjetiva abstrata e desterritorializada, atividade de produção em geral. Porém, como esta determinação se faz nas condições do capitalismo, eles objetivam de novo a essência, alienam-na e reterritorializam-na, mas agora sob a forma da propriedade privada dos meios de produção. Desta maneira, o capitalismo é, sem dúvida, o universal de toda sociedade, mas apenas na medida em que é capaz de levar até certo ponto sua própria crítica, isto é, a crítica dos procedimentos pelos quais ele reencadeia o que, nele, tendia a libertar-se ou a aparecer livremente. (111)

(111) *Marx, Introduction générale à la critique de l’économie politique, Paris, Pléiade, I, pp. 258-61.*

Smith e Ricardo perceberam que a riqueza surge da produção e da circulação, não da posse. Como as relações de troca são universalizadas, um sistema econômico que as coloque como mecanismo de sua produção constrói sua hierarquia de acordo com quem detém melhor posição na troca e na produção. A nota acompanha críticas deleuzianas já analisadas nesse compêndio.

§ Página 387

Há sempre algo de estatístico e das leis do grande número em nossos amores. E não será assim que é preciso, primeiramente, entender a célebre fórmula de Marx: a relação do homem e da mulher é “a relação imediata, natural e necessária do homem com o homem”? Isto é, a relação entre os dois sexos (o homem com a mulher) não será somente a medida da relação de sexualidade em geral enquanto investe grandes conjuntos (o homem com o homem)?

Esta nota acompanha a explicação da citação da página 188 de *A Ilha Deserta* sobre o humano e o não-humano. Salienta-se somente a tensão entre social e familiar, marcando a sexualidade como elemento de organização destes núcleos. Seria esta a imbricação entre economia libidinal individual e de massa? É desta forma que o desejo é componente da infraestrutura?

§ Página 388

Mas uma coisa ainda mais misteriosa é dita por Marx: ele diz que a verdadeira diferença não está entre os dois sexos nos humanos, mas entre o sexo humano e o “sexo não humano”. (15) Marx, “Critique de la philosophie de l’État de Hegel”, in Oeuvres philosophiques, IV, tradução francesa, Paris, Costes, pp. 182-4. Sobre este texto de Marx, ver o belo comentário de J.-F. Lyotard, Discours, figure, pp. 138-41. Embora tão avaro e reticente quando se trata de sexualidade, Marx, com algumas frases, detona aquilo de que Freud e toda a psicanálise, ao contrário, permanecerão prisioneiros para sempre: a representação antropomórfica do sexo!

Esta nota acompanha a explicação da citação da página 188 de *A Ilha Deserta* sobre o humano e o não-humano.

§ Página 389

Todo esforço para determinar a natureza não humana do sexo, por exemplo, o “grande Outro”, conservando o mito da castração, fracassa de antemão. E o que quer dizer Lyotard no seu comentário, no entanto tão profundo, do texto de Marx, quando assinala a abertura do não humano como devendo ser “a entrada do sujeito no desejo pela castração”?

Deleuze critica o comentário de Lyotard sobre o texto de Marx e a questão do sexo não-humano, pois Lyotard mantém no interior de sua análise a questão da castração. Para Deleuze, fala-se aqui do perverso, do esquizo, do desejo enquanto produção, não falta. A nota acompanha a explicação referida na nota anterior, e está referenciada no curso de Vincennes lecionado em conjunto pelos dois pensadores.

§ Página 398

Como diz Marx, é no capitalismo que a essência devém subjetiva, atividade de produção em geral, e que o trabalho abstrato devém algo de real a partir do que é possível reinterpretar todas as formações sociais precedentes do ponto de vista de uma descodificação ou de um processo [360] de desterritorialização generalizados : “Assim, a mais simples abstração, aquela [do trabalho abstrato] a que a economia moderna dá prioridade, e que exprime um fenômeno ancestral válido para todas as formas de sociedade, só aparece, todavia, como praticamente verdadeiro, nessa abstração, enquanto categoria da sociedade mais moderna”.

Uma passagem que reforça a tese de que Deleuze localiza a produção do capital e da subjetividade capitalistas já no próprio Marx. No capitalismo, têm-se a impressão de que qualquer outro sistema de vida é contrário à “natureza humana”. Se Kant (ou Lutero) traz a religião para a esfera interior, Marx nota que a esfera econômica é simultaneamente interna e externa ao humano.

§ Página 400

Marx resume tudo isto ao dizer que a essência subjetiva abstrata só é descoberta pelo capitalismo para ser novamente encadeada, alienada, é verdade que não mais como objetividade no elemento exterior e independente, mas no próprio elemento subjetivo da propriedade privada: “Outrora, o homem era exterior a si próprio e encontrava-se num estado de alienação real; agora, esse estado mudou em ato de alienação, de espoliação”

Passagem bastante clara, sequencial a anterior, onde Deleuze retoma o conceito de alienação e de formação de subjetividades de acordo com a demanda do mercado, o lado “psicológico” ou subjetivo da alienação econômica, externalizada e internalizada simultaneamente.

§ Página 455

A forma ou qualidade de tal ou qual socius — corpo da terra, corpo do déspota, corpo do capital-dinheiro — depende de um estado ou de um grau de desenvolvimento intensivo das forças produtivas, enquanto definidoras de um homem-natureza independente de todas as formações sociais, ou melhor, comum a todas elas (aquilo que os marxistas chamam de “os dados do trabalho útil”).

As forças de produção moldam e são moldadas por um tipo humano que é o mesmo enquanto se modifica.

§ Página 495

O humor negro de Marx, a fonte do Capital, é sua fascinação por uma tal máquina: como isso pôde montar-se, sobre que fundo de descodificação e

de desterritorialização, como isso funciona, cada vez mais decodificada, cada vez mais desterritorializada, como isso funciona tão solidamente através da axiomática, através da conjugação de [448] fluxos, como isso produz a terrível classe única dos homens cinzentos que mantêm a máquina, como isso não corre o risco de morrer sozinho, mas, antes, o que faz é nos levar a morrer, suscitando até o fim investimentos de desejo que nem sequer passam por uma ideologia enganadora e subjetiva e que nos fazem gritar até o fim Viva o capital na sua realidade, na sua dissimulação objetiva!

A questão espinosana de como o ser humano pode desejar sua própria opressão ressurge na axiomática do capitalismo. Que relações e associações entre desejo (vontade), meio e organização social resultaram em um sistema criado por humanos e que tem como objetivo a abstração máxima destes? A relação entre desejo e ideologia é mais complexa do que uma mistificação externa ou a simples inexistência de ideologias, como se o humano, conscientemente, escolhesse ver o mundo dentro de um modo de vida específico. Deseja-se o autoengano, pois isso é mais cômodo? Os desejos primais seriam fruir o prazer e evitar a dor? O capitalismo não nos evita a dor, a inflige sobre corpos e mentes, porém isso é aceito como natural e até desejado como prova de que seu contrário (a satisfação) é possível. Esta dialética perversa aproxima capitalismo e religião: ambos tem sua matriz em um gozo mórbido que é componente do ser humano na mesma medida de sua pretensa racionalidade. Não se trataria apenas de uma mudança na conformação social para direcionar o fluxo do desejo em formas *A* ou *B*, mas uma subversão de afetos “perversos”? Criam-se versões e perversões ao mesmo tempo. Uma dialética dos afetos, na qual paixões tristes e alegres são definidas desta forma apenas por suas intensidades ou sentidos?

§ Página 498 – o fracasso da URSS

Ou melhor, a ordem das coisas é a seguinte: primeiramente, há corte revolucionário libidinal real que, a seguir, desliza para um simples corte revolucionário de metas e de interesses e que, finalmente, volta a formar uma reterritorialidade apenas específica, um corpo específico sobre o corpo pleno do capital. Os grupos sujeitados não param de derivar de grupos sujeitos revolucionários. Mais um axioma. Não é mais complicado do que a pintura abstrata. Tudo começa com Marx, prossegue com Lênin, e acaba no “seja bem-vindo, senhor Brejnev”. Serão ainda revolucionários a falarem com um revolucionário, ou uma aldeia que exige a vinda de um novo prefeito? E se perguntamos quando isso começou a ir mal, até onde é preciso recuar, até Lênin, até Marx? Tanto são os investimentos diversos e opostos que podem coexistir em complexos que não os de Édipo, mas que dizem respeito ao campo social histórico, aos seus conflitos e suas contradições pré-conscientes e inconscientes, e de que se pode apenas

dizer que se assentam sobre Édipo, Marx-pai, Lênin-pai, Brejnev-pai. Cada vez menos gente acredita nisso, mas isto não tem importância, já que o capitalismo é como a religião cristã, [451] vive precisamente da falta de crença, não tem necessidade dela — pintura matizada de tudo aquilo em que já se acreditou.

Há uma crítica clara ao conceito de revolução como um horizonte de eventos (ou de expectativas). O processo revolucionário parece seguir uma dinâmica peculiar: após a ruptura, a explosão, entra em cena uma *realpolitik* que por fim desemboca em uma nova cadeia de poder que legitima o sistema geral do capital. Deleuze volta suas baterias ao capitalismo de estado da URSS de forma análoga ao Marx do *18 Brumário*: a história “se repete” no percurso entre uma revolução feita para acabar com as opressões e o estabelecimento de um novo tipo de opressão. Deleuze reflete um debate da época sobre o Estado Soviético Stalinista: Stalin traiu os ideais da revolução ou o totalitarismo já existia, ainda que em germe, em Lênin ou até mesmo no *Manifesto Comunista*?

Qual seria a saída? Uma revolução permanente, conceito apenas tangenciado mas não aprofundado por Marx? É certo que Deleuze considera que há mais em jogo do que dizer que a revolução fracassa pois busca-se o “pai” (ainda que a figura paterna apareça, de formas variadas, principalmente na relação entre o povo e muitos de seus chamados líderes). Porém, por ser mais complexa, a rede de interesses que se movimenta no processo revolucionário é mais difícil de ser mapeada.

Por fim, é possível supor que Deleuze deu ao menos uma passada de olhos em *O Capitalismo como Religião*, visto que o argumento benjaminiano do capitalismo sendo a religião (os laços de ligação e interpretação da sociedade – *religare* e *religere*) sem crença mas cujo culto ocorre sem trégua aparece claramente.

§ Página 529

3. Máquina e corpo pleno: os investimentos da máquina

Nada é mais obscuro, desde que nos interessemos pelos detalhes, do que as teses de Marx sobre as forças produtivas e as relações de produção. Grosso modo, compreende-se o seguinte: desde as ferramentas às máquinas, os meios humanos de produção implicam relações sociais de produção, que, todavia, lhes são exteriores e das quais eles são apenas o índice. Mas o que significa “índice”?

Com isso, as relações sociais aparecem forçosamente como exteriores à ferramenta ou à máquina, e lhes impõem de fora um outro esquema biológico, quebrando a linha evolutiva segundo organizações sociais heterogêneas (13) (é notadamente este jogo entre forças produtivas e relações de produção que explica a estranha ideia de que a burguesia foi revolucionária num dado momento).

*(13) Sobre este outro esquema biológico fundado nos tipos de organização, cf. posfácio à segunda edição de *Le Capital*, tradução francesa, Paris, Pléiade, I, pp. 557-8.*

Deleuze critica a ideia de Marx de que a sociedade é definida pelas máquinas que os humanos usam para o trabalho. Em vez do esquema humano-trabalho-sociedade, sendo o trabalho alterado pelas máquinas, Deleuze considera que as máquinas já são expressão do plano social, visto que o humano é imediatamente social. Logo, não existe um momento anterior à sociedade no qual, pelo trabalho e sobrevivência, os homens resolvem se organizar em estruturas complexas. O próprio Marx, no célebre *Fragmento sobre as Máquinas* nos *Grundrisse*, atenta para uma maior complexidade de relações entre máquina e sociedade.

§ Página 530

*Das duas definições de fábrica dadas por Ure, e citadas por Marx, a primeira reporta as máquinas aos homens que as vigiam, a segunda reporta as máquinas e os homens, “órgãos mecânicos e intelectuais”, à fábrica como corpo pleno que os maquina. Ora, é a segunda definição que é literal e concreta. (NT) [A respeito desta segunda definição dada por Andrew Ure (1778- -1858), ver Karl Marx, *O capital*, livro I, quarta seção, cap. XIII (“Maquinaria e grande indústria”), item 4 (“A fábrica”).]*

A máquina não é a ferramenta ou o instrumento, mas a imbricação entre tecnologia e indivíduo. No fordismo, a linha de produção é desenvolvida de forma que o elemento humano é substituível; no toyotismo, este é intercambiável. Na era da multitarefa computacional, onde não há mais divisão entre tempo de trabalho e tempo livre e o campo de aumento da mais valia é o próprio pensar, os elementos técnicos e humanos são um único híbrido.

§ Página 532

Como elementos podem ser ligados precisamente pela ausência de liame? É porque são realmente distintos e inteiramente independentes um do outro que elementos últimos ou formas simples pertencem ao mesmo ser ou à mesma substância. É exatamente neste sentido que um corpo pleno substancial de modo algum funciona como um organismo. E a máquina desejante não é outra coisa: ela é uma multiplicidade de elementos distintos ou de formas simples, e que estão ligados sobre o corpo pleno de uma

sociedade, precisamente enquanto estão “sobre” esse corpo ou enquanto são realmente distintos. A máquina desejante como passagem ao limite: inferência do corpo pleno, desprendimento das formas simples, consignação das ausências de liame: o método de O capital de Marx vai nesta direção, mas os pressupostos dialéticos impedem-no de atingir o desejo como partícipe da infraestrutura.

Aproximação imensa entre as teses deleuzianas e de Marx reconhecida pelo próprio Deleuze. Não são os pressupostos dialéticos que o “impediriam” de atingir o desejo, mas essa relação está colocada de alguma forma na questão do fetiche. O que Marx não aponta de forma plena é o movimento interno do indivíduo (o desejo) no processo do fetichismo da mercadoria.

CINCO PROPOSIÇÕES SOBRE A PSICANÁLISE [1973] – Republicado em A Ilha Deserta (2002)

§ Página 199

A psicanálise tem, de certa maneira, a posição do mercador na sociedade feudal segundo Marx: funcionando nos poros livres da sociedade, não somente no consultório privado, mas nas escolas, nas instituições, no que diz respeito à setorização etc.

Um elemento operador, regulador e modulador das relações sociais. Uma classe ganhando espaço em um feudalismo de estado e o transformando por dentro para ter o poder. A psicanálise “coloniza” e se imiscui no pensamento, transformando-se no modelo majoritário.

§ Página 201-202

Minha última proposição é que não desejamos, no que nos diz respeito, participar de tentativa alguma que se inscreva numa perspectiva freude-marxista. E isto por duas razões. A primeira é que, finalmente, uma tentativa freude-marxista procede em geral por um retorno às origens, ou seja, aos textos sagrados, textos sagrados de Freud, textos sagrados de Marx. Nosso ponto de partida deve ser totalmente diferente: não se dirigir a textos sagrados que se deveria mais ou menos interpretar, mas se dirigir à situação tal como ela é, situação do aparelho burocrático no marxismo, do aparelho burocrático na psicanálise, tentativa de subverter esses aparelhos. O marxismo e a psicanálise, de dois modos diferentes, falam em nome de uma espécie de memória, de uma cultura da memória, e falam também de duas maneiras diferentes em nome das exigências de um desenvolvimento. Acreditamos, ao contrário, que é preciso falar em nome de uma força positiva do esquecimento, em nome do que é para cada um [385] seu próprio subdesenvolvimento, o que David Cooper chama tão bem de o terceiro mundo íntimo de cada um. A segunda razão que nos distingue de toda tentativa freude-marxista é que tais tentativas se propõem sempre a reconciliar duas economias: economia política e economia libidinal ou

desejante. Mantém-se também em Reich essa dualidade e essa tentativa de conciliação.

Nosso ponto de vista é, ao contrário, que há apenas uma economia e que o problema de uma verdadeira análise antipsicanalítica é mostrar como o desejo inconsciente investe as formas dessa economia. A própria economia é que é economia política e economia desejante.

Não deve-se retornar aos livros “sagrados” ou a conceitos desgastados. Deleuze sugere um tipo bastante específico de associação entre psicanálise e marxismo: produção, não retorno ao modelo molar. O apego às “Escrituras” (um conjunto de textos ou do jovem ou do velho Marx) bloqueia qualquer tentativa de atualizar ou pensar o novo. É interessante notar que no *18 Brumário*, o próprio Marx mostra reservas sobre o passado e a lembrança, insistindo na necessidade de cessar a conjuração dos mortos e das vestes do passado, notadamente nos períodos de crise revolucionária, quando o novo precisa aparecer. Logo, certa ressonância entre Marx e Deleuze pode ser postulada, pois ambos entendem a necessidade da produção do novo para lidar com as crises das formas político-econômicas de suas épocas. Na citação de Marx,

A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. (*18 B*, pp. 25-26)

O menor como estratégia de produção do novo, tópico que será visto posteriormente, busca o rompimento com a mesma situação. Porém, o fato de Marx ver a necessidade de desvencilharmo-nos do passado não significa ignorá-lo ou fingir que ele não existiu. Outras correntes marxistas abordam a mesma problemática sob outro ângulo: a necessidade de resolver o passado para livrarmos de seu peso. O mesmo problema é visto tanto pela esquerda francesa como pelo marxismo ocidental, mas abordagens diferentes são efetuadas por cada ramo sobre como lidar com ele.

Já a referência de Deleuze a Reich baseia-se no fato de que, para o autor francês, o desejo é componente da infraestrutura, não fazendo sentido a separação da economia em política ou libidinal. É uma única “economia” (sistema de regras

internas - *oikos nomos*, jogo de valorização e desvalorização das decisões e ações do ser) que depois terá seus objetos definidos. Assim, não haveria reconciliação. O problema detectado é o mesmo: a relação entre pulsão, desejo e política. Porém, as abordagens são diferentes.

§ Página 203

Um participante pede um esclarecimento sobre a noção de esquecimento a propósito da relação entre marxismo e freudismo.

No marxismo apareceu desde o começo uma certa cultura da memória; mesmo a atividade revolucionária devia proceder a esta capitalização da memória das formações sociais. É, se se quiser, o lado hegeliano conservado por Marx, inclusive n'O Capital. Na psicanálise, a cultura da memória é ainda mais evidente. De outro lado, o marxismo, como a psicanálise, é invadido por uma certa ideologia do desenvolvimento: desenvolvimento psíquico do ponto de vista da psicanálise, desenvolvimento social ou mesmo desenvolvimento da produção do ponto de vista do marxismo. Antes, por exemplo, em certas formas de luta operária no século XIX, que foram esmagadas pelo marxismo no seu começo (não penso apenas nos Utopistas), o apelo à luta se fazia, ao contrário, pela necessidade de esquecer, a partir de uma força ativa de esquecimento: nenhuma cultura da rememoração, nenhuma cultura do passado, mas um apelo ao esquecimento como condição de experimentação. Certos grupos americanos, hoje, de modo algum se ocupam de um retorno a Freud nem a Marx; ali também há uma espécie de cultura do esquecimento como condição de toda experimentação nova. A utilização do esquecimento como força ativa, para partir do zero, para sair do pesadume universitário que marcou tão profundamente o freud-marxismo, é algo praticamente muito importante.

A nota acompanha a anterior na crítica ao pensamento de Reich e ao determinismo e finalismo de certas correntes do marxismo e da psicanálise. A referencia é o texto de Freud “Recordar, repetir, elaborar” e a ideia de repetição compulsiva. Para que insistir em reproduzir passos que se mostraram falhos anteriormente? Este retorno ao mesmo é visto como “herança de Hegel”, dentro da ideia de que a dialética funciona como uma forma de retorno ao Ser.

PREFÁCIO AO LIVRO *L'APRÈS-MAI DES FAUNES*[1974] – Republicado em A Ilha Deserta (2002)

§ Página 215

Ainda uma máscara, ainda uma traição, Hocquenghem reencontra-se hegeliano – o momento necessário pelo qual é preciso passar – Hocquenghem reencontra-se marxista: a bicha como proletária de Eros (“precisamente porque vive aceitando a situação a mais particular, é que

tem valor universal aquilo que ele pensa”). O leitor se surpreende. Homenagem à dialética, à Escola normal superior? Homo-hegelianismo-marxista? Mas Hocquenghem já se encontra alhures, em um outro lugar de sua espiral, e diz o que tinha na cabeça ou no coração, e que não se separa de uma espécie de evolução. Quem entre nós não tem que deixar morrer Hegel e Marx em si mesmo, e a infame dialética?

Expressar o hegelianismo ou o marxismo seria um tipo de libertação para Hocquenghem. Chama a atenção a associação imediata entre a dialética e a Escola Normal Superior: indiretamente, seria esta uma referência a Hyppolite, diretor da ENS a partir de 1954?

Kafka. Por uma literatura menor (1975)

Sem citação direta. Apenas o capitalismo como “potência diabólica” (pelos motivos já vistos em relação ao híbrido Urstaat-capital). Capitalismo e totalitarismo são muito mais imbricados do que parece, o que faz o par conceitual daquele com a democracia ser apenas uma convenção útil dos 30 anos de *welfare state*.

Com Claire Parnet:

Dialogues (1977)⁶²

§ Página 12

Certamente, outras disciplinas que não a filosofia e sua história podem desempenhar esse papel de repressor do pensamento. Pode-se até mesmo dizer, hoje, que a história da filosofia fracassou, e que "o Estado não precisa mais da sanção da filosofia". Amargos concorrentes, porém, já tomaram o lugar. A epistemologia substituiu a história da filosofia. O marxismo brandiu um julgamento da história ou até mesmo um tribunal do povo que são, antes de tudo, mais inquietantes que os outros. A psicanálise ocupa-se cada vez mais da função "pensamento", e não é à toa que se casa com a linguística. São os novos aparelhos de poder no próprio pensamento, e Marx, Freud, Saussure compõem um curioso Repressor de três cabeças, uma língua dominante maior. Interpretar, transformar, enunciar são as novas formas de ideias "justas".

⁶² Este ano marca uma ação política crucial na biografia deleuziana: em 2 de novembro, ele e Guattari posicionam-se abertamente contra o governo francês no caso Klaus Croissant, advogado do grupo Baader-Meinhof. O governo encarcera Croissant e o deporta para a Alemanha Ocidental, onde, de acordo com Deleuze e outros intelectuais, corre risco de ser morto da mesma maneira que os líderes do grupo. Foucault reluta em condenar o governo francês, por não aprovar os métodos violentos do grupo revolucionário. Conforme PATTON (2010, p. 85), tal fato foi fulcral no processo de distanciamento pessoal entre os filósofos franceses, visto que Deleuze nutria simpatias pela forma de ação do grupo alemão e considerava que a violência revolucionária não era de todo condenável.

A ideia de uma filosofia que desembocasse em uma sociedade ou Estado mais aperfeiçoados não se sustentaria: as linhas de fuga, as mudanças, as novidades acabam por serem capturadas e ajustadas ao mesmo aparelho repressor. A fusão entre psicologia, marxismo e linguagem gerou um novo padrão de pensamento que acaba por alijar os pensamento original de seu poder de modificar a realidade. O potencial de mudanças em expressões como *interpretar*, *transformar* e *enunciar* acaba desaparecendo quando tornam-se o padrão.

§ Página 110

Reconhece-se sumariamente um marxista quando ele diz que uma sociedade se contradiz, se define por suas contradições de classe. Nós dizemos, antes, que, em uma sociedade, tudo foge, e que uma sociedade se define por suas linhas de fuga que afetam massas de toda natureza (mais uma vez, "massa" é uma noção molecular).

Deleuze e Guattari: contra o marxismo, ao lado de Marx. Ou a partir de Marx, para buscar soluções aos problemas que a sociedade capitalista nos traz. Contradição, para Deleuze, remete ao negativo como confirmação de identidade.

Mil Platôs (1980⁶³) - Vol. 2

§ Página 9

4. 20 DE NOVEMBRO DE 1923 - POSTULADOS DA LINGUÍSTICA - CITAÇÃO A BAKHTIN

*⁴Dois autores sobretudo destacaram a importância do discurso indireto, especialmente na forma dita "livre", do ponto de vista de uma teoria da enunciação que vai além das categorias linguísticas tradicionais: Mikhail Bakhtin (para o russo, o alemão e o francês), *Le marxisme et la philosophie du langage*, Ed. de Minuit, parte III; P.P. Pasolini (para o italiano), *L'expérience héretique*, Payot, 1.^a parte. Utilizamo-nos também de um estudo inédito de J.-P. Bamberger sobre "Les formes du discours indirect dans le cinema muet et parlé".*

⁶³ O período entre 1977 e 1980 é marcado por fatos tão díspares na trajetória política deleuziana como a defesa de Arafat e da causa palestina (artigo ao *Le Monde* em 07/04/1978), a defesa firme de Antonio Negri entre 1979 e 1980 (preso na Itália por seu envolvimento com as Brigadas Vermelhas e um suposto papel na morte do juiz Aldo Moro no ano de 78), certo rechaço ao apoio de Foucault à revolução Islâmica no Irã e o apoio tanto de Deleuze como de Guattari ao primeiro governo de François Mitterand, que resultou em uma disputa pública com o grupo intelectual de Pierre Bourdieu. Deleuze torna-se crítico feroz de Mitterand a partir de 1985.

A ótica bakhtiniana para pensar a linguagem é conceber a língua como discurso inserido, concreta e vividamente, em toda a sua integridade, no seio social, sendo necessária a percepção de que os aspectos da essência discursiva estão centrados nas relações dialógicas que constituem a vida da linguagem. Conforme Bakhtin,

[...] a linguística estuda a 'linguagem' propriamente dita com sua lógica específica na sua *generalidade*, como algo que *torna possível* a comunicação dialógica, pois ela abstrai conseqüentemente as relações propriamente dialógicas. Essas relações se situam no campo do discurso, pois este é por natureza dialógico e, por isso, tais relações devem ser estudadas pela metalinguística, que ultrapassa os limites da linguística e possui objeto autônomo e metas próprias (*Marxismo e Filosofia da Linguagem*, p.209).

Assim, as relações linguísticas somente fazem sentido e tornam-se dialógicas se ocorrerem em um campo de existência (um plano de imanência) que permita a elas serem vistas como enunciados concretos, pertencentes a contextos sócio-histórico-culturais específicos, com temática própria e que nos provocam respostas. A linguagem é vista enquanto atividade e não como um sistema.

A comunicação dialógica tem como base o chamado discurso bivocal, onde há a voz de ao menos dois enunciadores e pode ter embutida uma terceira pessoa. Todo discurso é perpassado pela voz de outro(s), não apenas daquele que o enuncia. Todo enunciado possui uma dimensão dupla, pois revela a posição do Eu que fala e do Outro que surge na fala. Toda palavra é um signo que é revestido por fatores extralinguísticos múltiplos e que carrega uma carga ideológica que dá sentido ao discurso, pois produzida e compreendida dentro de relações sociais. A compreensão e definição de sentido de um discurso dá-se na imbricação entre ideologia e semiótica.

Dentre os tipos de discurso listados por Bakhtin, Deleuze salienta a importância do discurso indireto livre, que imiscui a posição do autor entre as personagens e possibilita a expressão dos elementos afetivos do conteúdo nas formas da enunciação, assim como permite a análise da expressão e modo de dizer do outro.

Seu caráter indireto, especialmente complexo, impede a encenação absoluta. Somente a adaptação da prosa à leitura silenciosa - o que é de se notar como um fenômeno peculiar da civilização moderna e do papel do indivíduo dela decorrente - tornou possível a superposição dos planos e a complexidade intransmissível oralmente de suas estruturas entoativas. (*Marxismo e Filosofia da Linguagem*, p. 188)

Trata-se então de ser a voz de um *eu* e um *outro* simultaneamente. Nos postulados da literatura menor, Deleuze dirá que Kafka é o sujeito de enunciação de todo um povo. A voz de um grupo minoritário seria, simultaneamente, a voz de um *Eu* e de um *Outro* ou *Outros*? Uma voz diferencial dialógica (ou dialeticamente) organizada que se relaciona com outras vozes?

Orientado para o seu objeto, o discurso penetra neste meio dialogicamente perturbado e tenso de discursos de outrem, de julgamentos e de entonações. Ele se entrelaça com eles em interações complexas, fundindo-se com uns, isolando-se de outros, cruzando com terceiros; e tudo isso pode formar substancialmente o discurso, penetrar em todos os seus estratos semânticos, tornar complexa a sua expressão, influenciar todo o seu aspecto estilístico (*Marxismo e Filosofia da Linguagem*, p.86).

A linguagem operaria como mediação entre sujeito e a chamada realidade. Linguagens se relacionam com outras linguagens, não com o real, criando um outro tipo de processualidade. A literatura menor deleuziana aproxima-se muito dos conceitos da dialética/dialógica conforme operada por Bakhtin.

§ Página 15 – mesmo platô

Sobre palavras de ordem

A pragmática é uma política da língua. Um estudo como o de Jean-Pierre Faye acerca da constituição dos enunciados nazistas no campo social alemão é exemplar a esse respeito (e não se pode rebatê-los sobre a constituição dos enunciados fascistas na Itália). Tais pesquisas transformacionais referem-se à variação das palavras de ordem e dos atributos não-corpóreos que se relacionam aos corpos sociais, efetuando atos imanentes. Tomar-se-á por exemplo igualmente, em outras condições, a formação de um tipo de enunciados propriamente leninistas na Rússia soviética, a partir do texto de Lênin intitulado "Sobre as palavras de ordem" (1917). Esta já era uma transformação incorpórea que havia destacado das massas uma classe proletária enquanto agenciamento de enunciação, antes que fossem dadas as condições de um proletariado como corpo. Golpe de gênio da 1.^a Internacional marxista, que "inventa" um novo tipo de classe: proletários de todo o mundo, uni-vos!¹³ Mas, graças à ruptura com os socialdemocratas, Lênin inventa ou decreta ainda uma outra transformação incorpórea, que destaca da classe proletária uma vanguarda como agenciamento de enunciação, e que será atribuída ao "Partido", a um novo tipo de partido como corpo distinto, pronto para cair em um sistema de redundância propriamente burocrático. Aposto leninista, golpe de audácia? Lênin declara que a palavra de ordem "Todo poder aos soviets" só valeu de 27 de fevereiro a 4 de julho, para o desenvolvimento pacífico da Revolução, mas não valia mais para o estado de guerra, sendo que a passagem de um a outro implicava essa transformação que não se contenta em ir das massas a um proletariado diretor, mas do proletariado a uma vanguarda dirigente. Em 4 de julho, exatamente, termina o poder aos soviets. Podem-se assinalar todas as circunstâncias exteriores: não

somente a guerra, mas a insurreição que força Lênin a fugir para a Finlândia. Mesmo assim, o 4 de julho continua sendo a data que se enuncia a transformação incorpórea, antes que o corpo ao qual ela será atribuída, o próprio Partido, esteja organizado. "Toda palavra de ordem deve ser deduzida da soma das particularidades de uma situação política determinada."

¹³ *A própria noção de classe proletária suscita a pergunta: o proletariado já existe nesse momento, e como corpo? (ou então: ainda existe?). Vê-se como os marxistas utilizam-se disso antecipadamente, por exemplo, quando falam de um "proletariado embrionário".*

Prosseguindo na análise sobre a relação linguagem-realidade, Deleuze observa os efeitos comportamentais da escolha de palavras de ordem de acordo com as circunstâncias históricas. A observação sobre a “criação” da categoria dos proletários mostra que o que as palavras de ordem, assim como a literatura menor, tem como tarefa é galvanizar os processos que ainda não tem rosto ou definição. O discurso não tem como objetivo a integração do grupo na sociedade, mas organizar as forças que modificarão tal sociedade na prática (e não somente com *slogans*).

§ Página 44 – parte IV do 4º platô sobre língua menor e maior

A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que "o homem" tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. Mesmo o marxismo "traduziu quase sempre a hegemonia do ponto de vista do operário nacional, qualificado, masculino e com mais de trinta e cinco anos"³⁴. Uma outra determinação diferente da constante seria então considerada como minoritária, por natureza e qualquer que seja seu número, isto é, como um subsistema ou como fora do sistema.

Em sua explicação sobre como funciona o menor ou minoritário, Deleuze e Guattari observam que o marxismo acabou por criar um modelo molar (ou majoritário) no proletário, pensado como homem, branco, cis, estudado e adulto. Ainda que Marx tenha se mostrado simpático à causa das proletárias e à luta contra a opressão de gênero (vide *Sobre o Suicídio*), a representação imaginária do proletário acaba por retornar ao padrão dominante.

§ Página 69 - Platô 5 – Sobre alguns regimes de signos

Ou enfim a interpretação recusa qualquer intermediário bem como qualquer especialista, torna-se imediata, porque o livro é, ao mesmo tempo, escrito nele mesmo e no coração, uma vez como ponto de subjetivação, uma vez no sujeito (concepção reformista do livro). Em todo caso, a paixão delirante do livro, como origem e finalidade do mundo, encontra aqui seu ponto de partida. O livro único, a obra total, todas as combinações possíveis no interior do livro, o livro-árvore, o livro-cosmos, todas essas reapropriações caras às vanguardas, que separam o livro de suas relações com o fora, são ainda piores do que o canto do significante. Não há dúvida de que elas participam estreitamente desse canto na semiótica mista. Mas, na verdade, têm uma origem particularmente devota. Wagner, Mallarmé e Joyce, Marx e Freud são ainda Bíblias. Se o delírio passional é profundamente monomaniaco, a monomania, por sua vez, encontrou um elemento fundamental de seu agenciamento no monoteísmo e no Livro. O mais estranho culto.

A obsessão em buscar um sistema que dê conta de uma explicação completa da realidade faz com que parte das pessoas transforme autores em profetas ou gurus. Ainda pensa-se em círculos sobre Joyce, Mallarmé, Marx e Freud; não parece simples pensar para além do autor. A canonização de Marx mais atrapalha que ajuda.

Mil platôs Vol. 3

§ Página 86-87 - Platô 9 – micropolítica e segmentaridade

Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobrecodificação: aquilo que se atribui a uma "evolução dos costumes", os jovens, as mulheres, os loucos, etc. Maio de 68 na França era molecular, e suas condições ainda mais imperceptíveis do ponto de vista da macropolítica. Acontece então de pessoas muito limitadas ou muito velhas captarem o acontecimento melhor do que os mais avançados homens políticos, ou que assim se acreditam do ponto de vista da organização. Como dizia Gabriel Tarde, seria preciso saber que camponeses, e em que regiões do Midi, começaram a não mais cumprimentar os proprietários da vizinhança. Um proprietário muito velho e ultrapassado pode avaliar as coisas, a esse respeito, melhor do que um modernista. Maio de 68 é a mesma coisa: todos aqueles que julgavam em termos de macropolítica nada compreenderam do acontecimento, porque algo de inassinalável escapava.

É na micropolítica que o papel do desejo como componente da infraestrutura é mais visível. Para que surjam as contradições sociais, as mudanças nas práticas e

afetos cotidianos precisam atingir um grau de intensidade macro. A preocupação de Deleuze é como entender tais elementos “geradores” em sua complexidade. Parece ecoar a advertência benjaminiana de que o fascismo é fruto de uma revolução desperdiçada: o que ficou fora dos radares, por ser na esfera micro, para que isso acontecesse?

Mil Platôs Vol. 5

§ Nota 54, página 49 – Proposição V: A existência nômade efetua necessariamente as condições da máquina de guerra no espaço. formações despóticas

⁵⁴ As observações de Marx sobre as formações despóticas na Ásia são confirmadas pelas análises africanas de Cluckman (*Custam and Conflict in África*, Oxford): ao mesmo tempo, imutabilidade formal e rebelião constante. A ideia de uma “transformação” do Estado parece claramente ocidental. Não obstante, a outra ideia, de uma “destruição” do Estado, remete muito mais ao Oriente, e às condições de uma máquina de guerra nômade. Por mais que se apresente as duas ideias como fases sucessivas da revolução, são diferentes demais e conciliam-se mal; elas resumem a oposição das correntes socialistas e anarquistas no século XIX. O próprio proletariado ocidental é considerado de dois pontos de vista: enquanto deve conquistar o poder e transformar o aparelho de Estado, representa o ponto de vista de uma força de trabalho, mas, enquanto quer ou quereria uma destruição do Estado, representa o ponto de vista de uma força de nomadização. Mesmo Marx define o proletariado não apenas como alienado (trabalho), mas como desterritorializado. O proletário, sob esse último aspecto, aparece como o herdeiro do nômade no mundo ocidental. Não só muitos anarquistas invocam temas nomádicos vindos do Oriente, mas sobretudo a burguesia do século XIX identifica de bom grado proletários e nômades, e assimilam Paris a uma cidade assediada pelos nômades (cf. Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, LGF, pp. 602-604).

Proletário, o despossuído, o sem-lugar. Nômade. É de se notar realmente essa divergência no papel desta classe social, que tem como meta tomar o estado para destruí-lo posteriormente. Deleuze faz uma referência direta à ruptura entre Marx e Bakunin, assim como às diversas aproximações e afastamentos entre anarquistas e socialistas (a influência dos anarco-socialistas Henri Albert e Charles Andler - e suas tentativas de um socialismo que conciliasse teoricamente Marx e Nietzsche - sobre o pensamento de Deleuze não pode ser desprezada). Parece que os dois processos (o edifício burocrático e o estado de rebelião constante) entrecruzam-se necessariamente.

É preciso lembrar a diferenciação entre trabalho e trabalho alienado: se o ser humano é definido pelo fato de transformar o meio através do trabalho, o trabalho

alienado desumaniza o ser e faz com que o clima constante de hostilidade seja instalado não apenas entre proletários e burgueses mas entre os próprios proletários, visto que o fruto da produção não pertence a quem a executou. A energia de vida e de tempo do proletário agora é posse do burguês, ou melhor, é propriedade da produção⁶⁴, à qual o próprio burguês é, ao final, subordinado. Uma sociedade livre passa indubitavelmente por um rearranjo nas condições e no sentido do trabalho, assim como da propriedade deste trabalho. Conforme Marx, uma situação na qual o proletário fosse realmente dono de seu trabalho, de sua produção, seria também um momento no qual o indivíduo seria pleno de si.

Meu trabalho seria *manifestação* [Äußerung] vital livre, portanto *fruição* da vida. (...) no trabalho, então, seria afirmada a *particularidade* de minha individualidade, pois minha vida *individual* se afirma. O trabalho seria, portanto, *propriedade verdadeira, ativa*. Sob o pressuposto da propriedade privada, minha individualidade está alienada a tal ponto que essa *atividade* me é *detestável*, um *tormento* e antes apenas a *aparência* de uma atividade, por isso apenas uma atividade *forçada* e que só me é imposta por uma carência contingente *externa*, não por uma carência *necessária interna*. (EJM, p. 160)

§ Página 93 - Proposição VIII, Axioma III: A máquina de guerra nômade é como a forma de expressão, e a metalurgia itinerante seria a forma de conteúdo correlativa

Ora, os fatores que fazem da guerra de Estado uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo: trata-se do investimento do capital constante em material, indústria e economia de guerra, e do investimento do capital variável em população física e moral (que faz a guerra e ao mesmo tempo a padece)¹⁰¹

101 Ludendorff (La guerre totale, Flammarion) nota que a evolução da cada vez mais importância ao "povo" e à "política interna" na guerra, ao passo que Clausewitz ainda privilegiava os exércitos e a política externa. Essa crítica é globalmente verdadeira, apesar de certos textos de Clausewitz. Ela está, aliás, em Lênin e nos marxistas (embora estes, evidentemente, tenham do povo e da política interna uma concepção inteiramente diferente da de Ludendorff). Alguns autores mostraram com profundidade que o

⁶⁴ Retomando os conceitos básicos de Marx, a relação capital-trabalho opera em um movimento constituído de três momentos fundamentais: a) "a unidade imediata e mediata de ambos"; ou a sua união em um primeiro momento e sua separação e estranhamento posterior, mas ainda sustentando-se reciprocamente e promovendo-se um ao outro como condições positivas; b) "a oposição de ambos" por exclusão recíproca: operários e capitalistas operam de formas contraditórias um ao outro; c) "a oposição de cada um contra si mesmo": o capital é ao mesmo tempo ele próprio e o seu oposto contraditório, sendo trabalho (acumulado); na outra ponta, o trabalho é ele próprio e o seu oposto contraditório, a mercadoria (a única coisa que o trabalhador pode vender ao capitalista). Logo, o trabalho é capital. A relação capital-trabalho opera um gerenciamento da vida e da destruição desta.

proletariado era de origem militar e, em especial, marítima, tanto quanto industrial: por exemplo, Virilio, Vitesse et politique, pp. 50-51, 86-87.

Aqui, outras possibilidades sobre a “origem” do proletariado são levantadas, fazendo-se referência ao estudo de Virilio. A guerra é caracterizada como uma excelente oportunidade de negócio. Logo, a guerra de estados é, no fundo, guerra do capital para expandir seus limites ou sair de crises (produção, reprodução, consumo, populacional, etc.).

§ Página 101 - Proposição XI: O que vem primeiro?

O primeiro polo de captura será chamado de imperial ou despótico. Ele corresponde à formação asiática de Marx. A arqueologia o descobre por toda a parte, frequentemente recoberto pelo esquecimento, no horizonte de todos os sistemas ou Estados, não somente na Ásia, mas na África, na América, na Grécia, em Roma. Urstaat imemorial, desde o neolítico, e talvez mesmo antes. Segundo a descrição marxista: um aparelho de Estado se erige sobre as comunidades agrícolas primitivas, que têm já códigos de linhagem-territoriais; mas ele os sobrecodifica, submete-os ao poder de um imperador despota, proprietário público único e transcendente, mestre do excedente ou do estoque, organizador dos grandes trabalhos (sobretrabalho), fonte de funções públicas e de burocracia.

Deleuze aproxima seu conceito de captura ao modo de produção asiático, apontando que em tal modo já existe o sobretrabalho, mas referente ao Estado e não ao burguês ou ao capital.

§ Nota 09 página 102 sobre impérios e propriedade privada

⁹ *A própria ideia de uma formação despótica asiática aparece no século XVIII, especialmente em Montesquieu, mas para descrever um estado evoluído dos impérios, e em correspondência com a monarquia absoluta. Bem outro é o ponto de vista de Marx, que recria a noção para definir os impérios arcaicos. Os textos principais a esse respeito são: Marx, Grundrisse, Pléiade II, pp. 312 ss; Wittfogel, Le despotisme oriental, Ed. de Minuit (e o prólogo de Vidal-Naquet na primeira edição, mas que foi suprimido na segunda a pedido de Wittfogel); Tökei, Sur le mode de production asiatique, Studia histórica 1966; o estudo coletivo do CERM, Sur le mode de production asiatique, Ed. Sociales.*

Marx historiador, Childe arqueólogo, estão de acordo sobre o seguinte ponto: o Estado imperial arcaico, que vem sobrecodificar as comunidades agrícolas, supõe ao menos um certo desenvolvimento de suas forças produtivas, uma vez que é preciso um excedente potencial capaz de constituir o estoque do Estado, de sustentar um artesanato especializado (metalurgia) e de suscitar progressivamente funções públicas. É por isso que Marx ligava o Estado arcaico a um certo "modo de produção". Todavia, não terminamos de recuar no tempo a origem desses Estados neolíticos.

Ora, quando se conjectura sobre impérios quase paleolíticos, não se trata somente de uma quantidade de tempo, é o problema qualitativo que muda. Çatal-Hüyük, na Anatólia, torna possível um paradigma imperial singularmente reforçado: é um estoque de sementes selvagens e de animais relativamente pacíficos, provenientes de territórios diferentes, que opera e permite operar, primeiro ao acaso, hibridações e seleções de onde sairão a agricultura e a criação de pequeno porte.¹¹

Ampliação do escopo histórico escolhido por Marx com o objetivo de balançar a rigidez do conceito dos modos de produção antigos. Parece ser uma forma de crítica à visão processual, teleológica e evolucionária dos modos de produção, o que já havia sido levantado em *O Anti-Édipo* a respeito do modo de produção asiático.

§ Proposição XII – captura

²⁴ *Sobre a importância de uma teoria da avaliação e do tateamento no marginalismo, cf. a exposição crítica de Fradin, Les fondements logiques de la théorie néoclassique de l'échange, Maspero. Para os marxistas, há também uma avaliação tateante, mas que só pode apoiar-se na quantidade de trabalho socialmente necessário; Engels fala disso, precisamente a propósito das sociedades pré-capitalistas. Ele invoca "um processo de aproximação em ziguezague, numerosos tateamentos no escuro", que se regulam mais ou menos a partir da "necessidade de cada um de finalmente cobrir seus gastos" (pode-se perguntar se esse último membro da frase não reconstitui uma espécie de critério marginalista). Cf. Engels, prefácio ao Capital, livro III, Ed. Sociales, pp. 32-34.*

Valor de uso e de troca podem se referir apenas ao último objeto da série (diferente do mais valor, que é acumulativo em toda a cadeia de produção): é nele que o processo se realiza. Deleuze observa então que estes conceitos marxianos podem ser amalgamados no conceito de agenciamento entre “sujeito” e “objeto”. É sempre do último elemento da série que tem-se a melhor estimativa (ou tateamento) de valor. Para Deleuze, Engels percebe isso mas ainda atrela tal fato ao trabalho socialmente necessário, e não ao investimento de afeto e desejo relacionado. Pensando nos desdobramentos possíveis da “necessidade de cobrir os gastos”, esse critério marginal está imbricado ao trabalho social.

§ Página 117

A renda fundiária, em seu modelo abstrato, aparece precisamente com a comparação de territórios diferentes explorados simultaneamente, ou de explorações sucessivas de um só e mesmo território. A pior terra (ou a pior exploração) não comporta renda, mas faz com que as outras comportem, "produzam" renda comparativamente²⁵. É em função de um estoque que os rendimentos podem ser comparados (mesmas sementeiras sobre terras

diferentes, sementeiras variadas sucessivamente sobre a mesma terra). A categoria do último confirma aqui sua importância econômica, mas ela mudou inteiramente de sentido: não designa mais o termo de um movimento que se completa nele mesmo, mas o centro de simetria para dois movimentos em que um decresce e o outro cresce; ela não designa mais o limite de uma série ordinal, mas o elemento mais baixo de um conjunto cardinal, o limiar do conjunto — a terra menos fértil no conjunto das terras simultaneamente exploradas²⁶.

²⁵ Ricardo, *Principes de l'économie politique et de Vimpôt*, Flammarion, cap. II. Cf. também a análise de Marx das duas formas de "renda diferencial," *Capital*, III, 6ª seção.

²⁶ Certamente, a terra menos fecunda é também, teoricamente, a mais recente ou a última de uma série (o que permite a muitos comentadores dizer que Ricardo, na sua teoria da renda, antecipou o marginalismo). Mas isso não é uma regra, e Marx mostra que um "movimento crescente" é possível tanto quanto um "movimento decrescente", e que um melhor terreno "pode se colocar no último lugar" (cf. *Pléiade*, II, pp. 1318-1326).

Aqui, busca-se exemplificar como a teoria do valor é relacionada à produção seriada descrita anteriormente: o valor é estabelecido também por comparação entre elementos pertencentes a um mesmo conjunto. Os critérios dessa comparação envolvem desde o rendimento (produção, no caso da terra) até a lei de oferta e procura e o desejo investido.

§ Página 118 nota 28

28 As duas formas de renda diferencial são fundadas na comparação. Mas Marx mantém a existência de uma outra forma, desconhecida dos teóricos (Ricardo), e que os práticos conhecem bem, diz ele: é a renda absoluta, fundada sobre o caráter especial da propriedade fundiária enquanto monopólio. Com efeito, a terra não é uma mercadoria como as outras, porque ela não é reproduzível no nível de um conjunto determinável. Há, portanto, monopólio, o que não quer dizer "preço de monopólio" (sendo o preço de monopólio e a renda eventual correspondentes questões totalmente outras). Simplificando, a renda diferencial e a renda absoluta se distinguem da seguinte maneira: o preço do produto sendo calculado a partir do pior terreno, o empreiteiro do melhor terreno teria um sobrelucro se este não se transformasse em renda diferencial do proprietário; mas, por sua vez, a mais-valia agrícola, sendo proporcionalmente maior que a mais-valia industrial (?), o empreiteiro agrícola em geral teria um sobrelucro se este não se transformasse em renda absoluta do proprietário. A renda é, portanto, um elemento necessário à igualização ou perequação do lucro: seja igualização da taxa de lucro agrícola (renda diferencial), seja igualização dessa taxa com a do lucro industrial (renda absoluta). Certos economistas marxistas propuseram um esquema totalmente diferente da renda absoluta, mas que conserva a distinção necessária de Marx.

Deleuze descreve a renda absoluta conforme definida por Marx. A mais-valia agrícola ser maior que a mais-valia industrial faria sentido em um capitalismo com indústria nascente onde o trabalho intangível e o conhecimento não fossem as

principais fontes geradoras de valor. Mesmo com a mecanização da agricultura, o investimento é infinitamente mais baixo para aproveitar ao máximo a força de trabalho.

§ Página 119

*Não é somente o sobretrabalho que captura o trabalho, e não é somente a propriedade que captura a terra, mas o trabalho e o sobretrabalho são o aparelho de captura da atividade, como a comparação das terras e a apropriação da terra são o aparelho de captura do território*²⁹.

²⁹ Bernard Schmitt (*Monnaie, salaires et profit*, Ed. Castella, pp. 289-290) distingue duas formas de captura ou de "captagem", que correspondem, aliás, às duas figuras principais da caça: a espera e a perseguição. A renda seria uma captura residual ou de espera, porque depende de forças exteriores e opera por transferência; o lucro, uma captura de perseguição ou de conquista, porque decorre de uma ação específica e requer uma força que lhe é própria ou uma "criação". Isso, contudo, só é verdadeiro com relação à renda diferencial; como assinalava Marx, a renda absoluta representa o aspecto "criador" da propriedade fundiária (*Pléiade*, II, p. 1366).

Deleuze continua a análise das modalidades de renda em Marx, observando que o sistema de captura e exploração se organiza de forma cada vez mais complexa e em níveis maiores. A renda absoluta vira patrimônio de forma quase imediata.

§ Páginas 120 e 121

Houve um grande momento do capitalismo quando os capitalistas perceberam que o imposto podia ser produtivo, particularmente favorável aos lucros e mesmo às rendas. Mas é como para o imposto indireto: é um caso favorável que não deve ocultar, contudo, um entendimento ainda mais profundo e mais arcaico, uma convergência e identidade de princípio entre dois aspectos de um mesmo aparelho. Aparelho de captura de três cabeças, "fórmula trinitária", que deriva da de Marx (embora ela distribua as coisas de outro modo):

*32 Sobre esse aspecto do imposto indireto, cf. A. Emmanuel, *L'échange inégal*, Maspero, pp. 55-56, 246 ss. (em relação ao comércio exterior). Com respeito às relações impostos-comércios, um caso histórico particularmente interessante é o do mercantilismo, analisado por Eric Alliez (*Capital et pouvoir*, texto inédito).*

Estoque	A terra (diferentemente do território) a) comparação direta das terras, renda diferencial; b) apropriação monopolista da terra, renda absoluta.	Renda O Proprietário
	O trabalho (diferentemente da	Lucro

	<i>atividade)</i> <i>a) comparação direta das atividades, trabalho;</i> <i>b) apropriação monopolista do trabalho, sobretrabalho.</i>	<i>O Empreiteiro</i>
	<i>A moeda (diferentemente da troca)</i> <i>a) comparação direta dos objetos trocados, mercadoria;</i> <i>b) apropriação monopolista do meio de comparação, emissão de moeda.</i>	<i>Imposto</i> <i>O Banqueiro</i>

O que Marx denomina de fórmula trinitária consiste em um conjunto de associações entre fator de produção e tipo de rendimento: relações capital – juro, terra – renda, trabalho – salario. Para ele, os economistas vulgares não percebem que a relação entre cada elemento da dita fórmula com seu correspondente categorial é no mínimo absurda e arbitrária. A economia vulgar transforma as concepções dos agentes produtivos em sua base doutrinaria. Conforme Marx, em *O Capital*,

Primeiro temos o valor de uso terra, que não tem nenhum valor, e o valor de troca renda: de tal modo que uma relação social, concebida como coisa, está posta em relação com a Natureza; portanto duas grandezas incomensuráveis, que precisam guardar entre si uma proporção. Depois capital – juros. Se o capital é compreendido como certa soma de valor, apresentada [dargestellte; na tradução: representada] autonomamente em dinheiro, então é prima facie sem sentido [Unsinn; na tradução: uma bobagem] que um valor deva ter mais valor do que ele tem [als er Wert ist]. Exatamente na forma: capital – juros desaparece toda a mediação e o capital fica reduzido a sua fórmula mais genérica, mas, por isso mesmo, em si mesma inexplicável e absurda. Exatamente por isso, o economista vulgar prefere a fórmula capital – juros à fórmula capital – lucro, com o que oculta a qualidade de ser um valor desigual consigo mesmo, pois aqui já se pode chegar mais perto da relação real do capital. Depois, de novo, com a intranquila sensação de que 4 não são 5 e, daí, 100 táleres não podem ser, de maneira alguma, 110 táleres, ele foge do capital enquanto valor para a substância material do capital, para seu valor de uso enquanto condição de produção do trabalho: maquinaria, matéria-prima etc. Com isso consegue então novamente que, em vez da incompreensível primeiro relação, segundo a qual $4 = 5$, acaba aparecendo uma relação completamente incomensurável entre, por um lado, um valor de uso, uma coisa, e, por outro, determinada relação social de produção, o mais-valor; exatamente como na propriedade fundiária. Assim que chega a esse incomensurável, tudo fica claro para o economista vulgar e ele não sente mais a necessidade de pensar além. Pois ele acabou chegando ao 'racional' da representação burguesa ['Rationale' der Bürgervorstellung] (C 1, p.825-6).

Neste processo, os economistas acabam por apresentar cada parte da divisão tripartite que produz o valor global como derivadas das 3 fontes, que na verdade são distintas e independentes umas das outras, como naturais ao processo.

A relação apresentada por Deleuze opera pelos pares terra/renda, trabalho/lucro (e não salário, pois o lucro é o resultado final do processo de trabalho como um todo; o salário já está calculado como despesa) e moeda/imposto (e não o juro; o imposto garante o funcionamento da máquina estatal em defesa do capital, inclusive financiando a emissão da moeda).

§ Página 125

Donde o caráter muito particular da violência de Estado: é difícil assinalar essa violência, uma vez que ela se apresenta sempre como já feita. Não é nem mesmo suficiente dizer que a violência reenvia ao modo de produção. Marx observava no caso do capitalismo: há uma violência que passa necessariamente pelo Estado, que precede o modo de produção capitalista, que constitui a "acumulação original" e torna possível esse próprio modo de produção mesmo. Se nos instalamos dentro do modo de produção capitalista, é difícil dizer quem rouba e quem é roubado, e mesmo onde está a violência. É que o trabalhador nasce aí objetivamente todo nu e o capitalista objetivamente "vestido", proprietário independente. O que formou assim o trabalhador e o capitalismo nos escapa, uma vez que já é operante em outros modos de produção. É uma violência que se coloca como já feita, embora ela se refaça todos os dias³⁴.

³⁴ *Marx insiste com frequência sobre os seguintes pontos, especialmente na sua análise da acumulação original: 1") esta precede o modo de produção, e o torna possível; 2") ela implica, portanto, uma ação específica do Estado e do direito, que não se opõem à violência, mas, ao contrário, a promovem ("alguns desses métodos se apoiam no emprego da força bruta, mas todos, sem exceção, exploram o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade", *Pléiade*, I, p. 1213); 3") essa violência de direito aparece primeiro sob sua forma bruta, mas deixa de ser consciente à medida que o modo de produção se estabelece e parece remeter à Natureza pura e simples ("por vezes se recorre ainda ao constrangimento, ao emprego da força bruta, mas só por exceção", I, p. 196); 4") um tal movimento se explica pelo caráter particular dessa violência, que não se deixa em nenhum caso reduzir ao roubo, ao crime ou à ilegalidade (cf. *Notes sur Adolph Wagner*, II, p. 1535: a antecipação sobre o trabalhador não é uma antecipação epidérmica, o capitalista "não se limita a antecipar ou a roubar, mas extorque a produção de uma mais-valia, o que quer dizer que ele contribui antes para criar aquilo sobre o que se fará a antecipação. (...) Há, no valor constituído sem o trabalho do capitalista, uma parte de que ele pode se apropriar de direito, ou seja, sem violar o direito correspondente à troca de mercadorias".*

Investimento da máquina econômica, investimento do capital, investimento de desejo na exploração. A violência é normatizada e naturalizada ao ponto em que parece não existir: a exploração do ser humano pelo humano não é vista como violenta. O Estado é o aparato violento e repressor que garante as condições jurídicas e normativas do funcionamento do maquinismo social desta "economia libido-política". A acumulação originária, que cria as condições para o investimento e captura da mais-valia, já é violência.

§ Página 126

É agora ou nunca o caso de dizer que a mutilação é prévia, preestabelecida. Ora, essas análises de Marx devem ser ampliadas, pois não deixa de haver uma acumulação original imperial que precede o modo de produção agrícola, longe de decorrer dele; via de regra, há acumulação original cada vez que há montagem de um aparelho de captura, com essa violência muito particular que cria ou contribui para criar aquilo sobre que ela se exerce, e por isso se pressupõe a si mesma³⁵.

³⁵ *Jean Robert mostra bem, nesse sentido, que a acumulação original implica a construção violenta de um espaço homogeneizado, "colonizado".*

Continuando a análise da relação entre economia e violência, cada organização econômico-política cria seus mecanismos de contra-insurgência para inimigos que podem ainda não existir. No Brasil, por exemplo, a violência é entranhada na sociedade a tal nível que, conforme CHAUI (1999), somente a violência contra a vida e o patrimônio (ou seja, sobre a força para o trabalho e a mercadoria) é vista desta forma. A violência se pressupõe a si mesma pois é preciso que as novas regras da “economia social” sejam absorvidas, (re)produzidas e tornadas homogêneas.

Cada estado/sistema econômico tem suas próprias técnicas de violência. O objetivo não é só criar cidadãos obedientes, mas um duplo movimento da maximização do lucro pela violência: eliminando resistências à colonização, definindo a ordem social em torno da produção e abrindo campos de negócio e expansão do capital. Após uma guerra, sempre vem a reconstrução. Após um golpe de estado, o discurso de reerguer a economia ou subsumir o Estado a ela ressurgente constantemente. A exploração do ser humano pelo humano é causa e consequência da violência generalizada nas relações entre cidadãos, entes econômicos e Estado.

§ Página 127

Há violência de direito cada vez que a violência contribui para criar aquilo sobre que ela se exerce ou, como diz Marx, cada vez que a captura contribui para criar aquilo que ela captura. É muito diferente da violência de crime. É por isso também que, ao inverso da violência primitiva, a violência de direito ou de Estado parece sempre se pressupor, uma vez que ela preexiste a seu próprio exercício: o Estado pode então dizer que a violência é "original", simples fenômeno de natureza, e pela qual ele não é responsável, ele que só exerce a violência contra os violentos, contra os "criminosos" — contra os primitivos, contra os nômades, para fazer reinar a paz...

O funcionamento sem falhas do sistema de transferência da mais-valia pressupõe a paz total. A naturalização da violência nas relações sociais legitima as ações de contra-insurgência prévia do próprio Estado: o inimigo varia (primitivos, nômades, minorias, professores, proletários, comunistas, judeus), as técnicas se sofisticam e o lucro se expande. Se queres paz, prepara-te para a guerra. Mas a guerra pode dar-se de formas muito diferentes do que a simples sanguinolência.

Ao colocar-se o foco da violência no efeito (criminalidade, tráfico, prisões, etc.), e não em suas causas estruturais na sociedade, a violência do Estado-Capital se justifica, seja operada pelo ente público ou por milícias privadas. Ou ainda, de acordo com a mudança na forma do capitalismo, até pelo papel de ONGs, igrejas e aparelhos ideológicos dentro de comunidades. No capitalismo neoliberal, regido pelo princípio universal da concorrência, a violência opera visando a garantia da possibilidade da transformação das relações sociais em relações de troca pura.

Exemplos deste tipo de violência de Estado não faltam: no Brasil, mais recentemente, o trabalho de ARANTES (2014) levanta a questão das UPPs como formas de contra-insurgência e controle do espaço público: após a chegada das Unidades de Polícia Pacificadora, houve espaço para a expansão das relações econômicas nas favelas com a abertura de bancos, TV a cabo, etc. – assim como a vigilância trouxe um mínimo de estrutura de direitos sociais, como postos de saúde, creche, escritórios e cartórios ligados ao poder público. É importante lembrar que este modelo de gerenciamento de populações surge como uma forma de garantir os megaeventos esportivo-capitalistas que tiveram o RJ como sede: Copa do Mundo e Olimpíadas.

Acompanhando o raciocínio de Arantes, com a convulsão de 2013, a doutrina da pacificação no Rio de Janeiro encontrava-se ameaçada. A gênese da doutrina da pacificação é a estratégia de ocupação de territórios vencidos em guerras executada pelos EUA no Iraque e no Afeganistão depois que a estratégia do “choque e pavor” não deu certo. A doutrina da pacificação se mostra então como tática de contra-insurgência (cooptação e contra-engenharia social nos territórios de guerra dos EUA; pacificação nos territórios pobres antes dominados pelo tráfico no Rio de Janeiro). Porém, não há insurgência de fato nas periferias pacificadas. Assim, a pacificação passa a ser uma “contra-insurgência preventiva”. Esta doutrina vem para substituir os programas do “Bem Estar Social” na nova fase do capitalismo: o *Welfare* é transformado em *Warfare*, o policial passa a ser o agente de

transformação social do Estado. Mas quem seriam os insurgentes, “público alvo” da doutrina?! Não são nem o crime organizado nem a “juventude perdida” que cresceu nos espaços pacificados enquanto estes eram dominados pelo tráfico.

A partir do pensamento de James Holston, um “antropólogo urbanista”, a expansão urbana brasileira pode ser vista como um conflito entre “entrincheirados” e “insurgentes”. Os primeiros são possuidores de privilégios econômicos e geográficos. Os segundos os que lutam para conseguir direito à moradia digna e acesso à cidade. No fundo, os insurgentes podem se transformar, como a história mostra, em novos entrincheirados – “pobres de direita”, trabalhadores que se consideram privilegiados diante dos inimpregáveis, possuidores de casas próprias em locais suburbanos ou periféricos que se consideram privilegiados diante dos que não tem propriedades. Do choque entre entrincheirados e insurgentes pode surgir o “sonhado” insurgente alvo da “pacificação como tecnologia de contra-insurgência”, isso é, a luta pela cidade pode revelar os novos “inimigos” da paz.

§ Página 128, nota 36

Marx e Engels já lembravam que só a plebe romana (parcialmente constituída de libertos públicos) tinha "o direito de consignar a propriedade do ager publicus": os plebeus tornavam-se proprietários privados de bens fundiários, assim como de riquezas mercantis e artesanais, precisamente na medida em que eram "excluídos de todos os direitos públicos" (cf. Marx, Grundrisse, Pléiade, II, p. 319; Engels, Origine de la famille, Ed. Sociales, p. I 19).

O público pressupõe o conceito de comunidade. A propriedade privada enquanto compensação para o fato da pessoa não ter os mesmos direitos dos patrícios romanos (filhos de Roma, verdadeiramente cidadãos). Logo, a ideia da propriedade privada se desenvolve em oposição diametral aos conceitos de comunidade e cidadania.

§ Páginas 130-131

Ora, as subjetivações, as conjunções, as apropriações não impedem os fluxos descodificados de continuar a correr, e de engendrar sem cessar novos fluxos que escapam (vimos, por exemplo, no nível de uma micropolítica na Idade Média). É mesmo o equívoco desses aparelhos: ao mesmo tempo que só funcionam com fluxos descodificados, eles, contudo, não os deixam a fluir juntos, operam as conjunções tópicas que equivalem a nós ou recodificações. Donde a impressão dos historiadores, quando dizem

que o capitalismo "teria podido" se produzir desde esse momento — na China, em Roma, em Bizâncio, na Idade Média — em que as condições estavam dadas, mas que elas não estavam efetuadas e nem mesmo eram efetuáveis. É que a pressão dos fluxos desenha em contorno o capitalismo, mas, para realizá-lo, é preciso toda uma integral de fluxos descodificados, toda uma conjugação generalizada que transborda e reverte os aparelhos precedentes. Com efeito, quando se trata, para Marx, de definir o capitalismo, ele começa por invocar o advento de uma só Subjetividade global e não qualificada, que capitaliza todos os processos de subjetivação, "todas as atividades sem distinção": "a atividade produtora em geral", "a essência subjetiva única da riqueza...". E esse Sujeito único se exprime agora num Objeto qualquer, não mais num tal ou qual estado qualitativo: "Com a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, tem-se ao mesmo tempo a universalidade do objeto enquanto riqueza, o produto somente ou o trabalho somente, mas enquanto trabalho passado, materializado"⁴². A circulação constitui o capital como subjetividade adequada à sociedade inteira. Ora, justamente, essa nova subjetividade social só pode constituir-se à medida que os fluxos descodificados transbordam suas conjunções e atingem um nível de descodificação que os aparelhos de Estado não podem mais alcançar: é preciso, por um lado, que o fluxo de trabalho não seja mais determinado na escravidão ou na servidão, mas se torne trabalho livre e nu; é preciso, por outro lado, que a riqueza não seja mais determinada como fundiária, negociante, financeira, e se torne capital puro, homogêneo e independente. Sem dúvida, esses dois devires pelo menos (pois outros fluxos concorrem também) fazem intervir muitas contingências e fatores diferentes sobre cada uma das linhas. Mas é sua conjugação abstrata de uma vez que constituirá o capitalismo, fornecendo um ao outro um sujeito-universal e um objeto-qualquer. O capitalismo se forma quando o fluxo de riqueza não qualificado encontra o fluxo de trabalho não qualificado e se conjuga com ele⁴³.

⁴² Marx, *Introduction générale a la critique de l'économie politique, Pléiade*, I, p. 258.

⁴³ Sobre a independência histórica das duas séries e seu "encontro", cf. Balibar, em *Lire le Capital*, Maspero, t. II, pp. 286-289.

Apesar de citar os historiadores, esta nota pode ser usada contra os economistas liberais e neoliberais com exemplar eficácia. Ainda que o capitalismo, em tese, poderia ter se desenvolvido em qualquer outra época (o que permitiu expressões anacrônicas como de que o Império Romano desabou pois lhe faltava o espírito do capitalismo e da livre-iniciativa, dita por Von Mises⁶⁵), apenas a conjugação de fatores históricos, políticos, sociais e econômicos (a integral de fluxos descodificados a qual Deleuze se refere) que possibilitou seu surgimento permitiu também o estabelecimento de uma "visão retrospectiva" sobre o mundo.

Por ter se constituído em uma racionalidade de mundo, torna-se difícil perceber o capitalismo como processo histórico e não como elemento transcendente ao tempo e ao espaço. O sujeito universal do capitalismo não é o capitalista, é o próprio capital, o que já é percebido por Marx.

⁶⁵ VON MISES, L. *Human Action, a Treatise on Economics*. In COPI, I. M., 1978, p. 32

§ Página 135

Mas ultrapassar não é de modo algum passar sem... Vimos precisamente que o capitalismo passava pela forma-Estado antes que pela forma-cidade; e os mecanismos fundamentais descritos por Marx (regime colonial, dívida pública, fiscalidade moderna e imposto indireto, proteção industrial, guerras comerciais) podem ser preparados nas cidades, mas eles só funcionam como mecanismos de acumulação, de aceleração e de concentração à medida que são apropriados por Estados

O Estado potencializa os processos de acumulação que o capitalismo traz ao cenário. Ainda que o capitalismo tenha sua origem na ascensão da burguesia (de “burgo”, cidade), é somente após a imbricação entre Estado e economia que ele atinge seu potencial pleno.

§ Página 142 – citação de Economia e Filosofia

É o nó, é o laço, a captura, que atravessa assim uma longa história: primeiro o laço coletivo imperial, objetivo; depois todas as formas de laços pessoais subjetivos; enfim o Sujeito que se ata ele mesmo, e renova assim a mais mágica operação, "a energia cosmopolita que reverte toda barreira e todo laço para se colocar ela mesma como a única universalidade, a única barreira e o único laço"⁵³.

Trata-se de observar como as formas econômico-sociais fundem-se em uma forma única de opressão. Laços sociais macro e micro fundem-se em um único *socius*. O capitalismo é um sistema econômico E político, pois usa as relações pessoais e as relações de estado em sua montagem e perpetuação. Se em *O Anti-Édipo* a esquizofrenia do capitalismo residia na relação do desejo com a economia (uma economia libidinal onde usa-se Marx para criticar Freud), agora a análise é sobre a economia política em si. O objetivo deleuziano é buscar quais são os processos comuns aos dois tipos de economia em questão. Daí vem sua ideia de que há a economia na raiz, e depois sua divisão em libidinal e política.

§ Página 142

2. Saturação. — Pode-se distribuir as duas tendências inversas dizendo que a saturação do sistema marca o ponto de inversão? Não, pois é antes a própria saturação que é relativa. Se Marx mostrou o funcionamento do capitalismo como uma axiomática, foi sobretudo no célebre capítulo sobre a baixa tendencial da taxa de lucro. O capitalismo é bem uma axiomática porque não tem leis que não sejam imanentes. Ele gostaria de fazer crer que se choca com os limites do Universo, com o limite extremo dos recursos

e das energias. Mas ele se choca tão-somente com seus próprios limites (depreciação periódica do capital existente), e repele ou desloca apenas seus próprios limites (formação de um novo capital, em novas indústrias com forte taxa de lucro).

Como será melhor explicado nos comentários econômicos ao fim do capítulo, o limite do capital não está fora dele mesmo: sua capacidade de ajuste tem a propriedade de transformar limites em expansões.

§ Páginas 151 e 152

*Coube a pensadores como Negri, a partir do caso exemplar da Itália, fazer a teoria dessa margem interior, que tende cada vez mais a fundir os estudantes com os emarginati.*⁶⁰

⁶⁰ Um movimento de pesquisa marxista se formou a partir de Tronti (*Ouvriers et capital, Bourgeois*), depois com a autonomia italiana e Antônio Negri, para analisar as novas formas de trabalho e de luta contra o trabalho. Tratava-se de mostrar ao mesmo tempo: 1º) que esse não é um fenômeno acidental ou "marginal" ao capitalismo, mas essencial à composição do capital (crescimento proporcional do capital constante); 2º) mas também que esse fenômeno engendra um novo tipo de lutas, proletárias, populares, étnicas, mundiais e em todos os domínios. Cf. Antônio Negri, *passim*, e notadamente Marx *au-delà de Marx*; K.H. Roth, *L'autre mouvement ouvrier en Allemagne, Bourgeois*; e os trabalhos atuais na França de Yann Moulier, Alain e Danièle Guillermin, Benjamin Coriat, etc.

O sujeito revolucionário não é um, são vários. Já em Marx o proletariado comunista tem a missão de estar em todas as lutas dos outros grupos sociais. A modificação das relações de trabalho e o surgimento de categorias específicas trazem em seu bojo uma questão direta: se o proletariado não é mais (ou talvez nunca tenha sido) o agente histórico da mudança, qual ou quais categorias poderiam desempenhar este papel?

Conforme será visto mais tarde, os autonomistas italianos (e Negri em especial) veem nos marginalizados da sociedade (alguns dos que Marx chamava de lumpen) este potencial, mas isso também vale para lutas da juventude, mulheres, LGBTT, étnicas, etc., os que estão à margem do modelo molar do capitalista. Porém, estas lutas não podem dar-se na direção da integração ao modelo majoritário. Trata-se não de reforço de identidade e integração, mas de dissolução em múltiplas identidades. O conceito de classe não desaparece, mas precisa ser ampliado e repensado.

§ Página 179 – mutação do capital

Como seria possível distinguir o tempo necessário para a reprodução de um tempo "extorquido", já que deixaram de ser separados no tempo? Essa observação certamente não vai contra a teoria marxista da mais-valia, pois Marx mostra precisamente que essa mais-valia deixa de ser localizável em regime capitalista. É até mesmo seu aporte fundamental. Marx pode tanto melhor pressentir que a própria máquina torna-se geradora de mais-valia, e que a circulação do capital recoloca em xeque a distinção entre um capital variável e um capital constante. Nessas novas condições, continua sendo verdade que todo trabalho é sobretrabalho; mas o sobretrabalho já nem sequer passa pelo trabalho. O sobretrabalho, e a organização capitalista no seu conjunto, passam cada vez menos pela estriagem de espaço-tempo correspondente ao conceito físico-social de trabalho. É antes como se a alienação humana fosse substituída, no próprio sobretrabalho, por uma "servidão maquínica" generalizada, de modo que se fornece uma mais-valia independentemente de qualquer trabalho (a criança, o aposentado, o desempregado, o telespectador, etc.) Não só o usuário enquanto tal tende a se tornar um empregado, mas o capitalismo já não opera tanto através de uma quantidade de trabalho como através de um processo qualitativo complexo, que coloca em jogo os modos de transporte, os modelos urbanos, a mídia, a indústria do entretenimento, as maneiras de perceber e sentir, todas as semióticas. É como se, ao cabo da estriagem que o capitalismo soube levar a um ponto de perfeição inigualável, o capital circulante necessariamente recriasse, reconstituísse uma espécie de espaço liso, onde novamente se coloca em jogo o destino dos homens.

De sistema econômico para *ethos* social. Deleuze rastreia em Marx a transformação do capitalismo numa engrenagem complexa na qual a vida, como um todo, é geradora de mais-valor (mais do que biopolítica, uma bioeconomia). O espectador comum talvez seja o melhor exemplo dentre os que Deleuze cita: não é trabalho assistir um programa de TV, mas indiretamente a audiência gera o valor do programa na grade de TV. Ou, em termos mais atuais, as redes sociais e sua "economia do *like*". Na tese, isso será melhor analisado.

Francis Bacon: Lógica da Sensação (1981)

Sem citação direta.

Prefácio a "A Anomalia Selvagem" – 1982 – Republicado em Dois Regimes de Loucos (2013)

§ Páginas 199-200

Espinosa pensa imediatamente em termos de "multidão" e não de indivíduo. Toda a sua filosofia é uma filosofia da "potentia" contra a "potestas" Ela se insere numa tradição antijurídica, que passaria por Maquiavel e terminaria em Marx. É toda uma concepção da "constituição" ontológica, ou da

“composição” física e dinâmica, que se opõe ao contrato jurídico. (...) O que Negri fez tão profundamente por Marx nos termos dos Grundrisse ele agora faz por Espinosa: uma reavaliação completa dos lugares respectivos do Breve Tratado e do Tratado Teológico-político na obra espinosana. Negri faz isso para sugerir uma evolução em Espinosa: de uma utopia progressiva ao materialismo revolucionário.⁶⁶

Deleuze expressa seu apreço pela forma que Negri trabalha tanto o pensamento de Marx como o de Espinosa. O materialismo entra em cena como elemento de aproximação entre os dois filósofos.

Cinema-1: A Imagem-movimento (1983)

Somente os Irmãos Marx

Cinema-2: A Imagem-tempo (1985)

§ Página 98

É o que mina o cinema, a velha maldição: dinheiro é tempo. Se é verdade que o movimento suporta como invariante um conjunto de trocas ou uma equivalência, uma simetria, o tempo é por natureza a conspiração da troca desigual ou a impossibilidade de equivalência. É nesse sentido que ele é dinheiro: das duas fórmulas de Marx, M-D-M é a da equivalência, mas D-M-D' é a da equivalência impossível ou da troca fraudulenta, dissimétrica. Godard afirmou que Passion propunha, precisamente, o problema da troca.

Deleuze comenta sobre o filme “O Estado das Coisas”, de Wim Wenders, e sua narrativa que descreve a produção de um filme dentro do filme. Quando acaba o dinheiro e somem os negativos, o filme que estava sendo filmado acaba.

A passagem também refere-se à crise do cinema clássico de Hollywood no pós II Guerra. A crise da imagem-movimento e sua passagem à imagem-tempo muda a linguagem do cinema. O poder do dinheiro é mostrado como a face material das imagens do cinema. Seja uma imagem-tempo ou imagem-movimento, de certa forma ambas estão subsumidas à imagem-dinheiro. O tempo comprado é o projetado na tela.

Por que razão o tempo é por natureza uma troca desigual? Pois as sínteses do tempo são problemáticas, logo toda troca entre passado, presente e futuro é um

⁶⁶ Na edição: What Negri did so profoundly for Marx in terms of the *Grundrisse*, he now does for Spinoza: a complete reevaluation of the respective place of the Short Treatise, and the Theological-Political Treatise, in Spinoza's work. Negri does this to suggest an evolution in Spinoza: from progressive utopia to revolutionary materialism

salto qualitativo, não quantitativo. As trocas podem ser pensadas em mais de um sentido: a troca do movimento pode ser pensada tanto para frente como para trás, por sua natureza simétrica. Já no caso da troca do tempo isso não é possível, pois há sempre um déficit ou um superávit. É possível acelerar o tempo *investido* na produção, ou até mesmo desacelerá-lo. Porém, nunca retira-se o tempo da equação. Somente seria possível imaginar tal troca como quantitativa se o tempo for pensado como uma grandeza linear, como a marcha da história, por exemplo: a cada segundo, há mais passado (tempo gasto) e menos futuro (tempo a “faturar”). Não é possível existir tempo negativo no fluxo da produção industrial ou até mesmo na produção de artefatos intangíveis (ideias, softwares, etc.). Ideia é trabalho e tempo: um artefato.

A mais-valia não se dá apenas pelo descompasso entre trabalho e sua remuneração, o mais-trabalho: é possível supor uma situação na qual o trabalhador receberia o exato valor de seu trabalho, assim como a mais valia não trata de uma diferença entre valores de troca da mercadoria. O giro que este conceito opera é o de nivelar o valor do tempo. Conforme LUKACS (p.205), “não se pode dizer que uma hora de trabalho de um homem⁶⁷ vale a mesma hora de outro, mas que, durante uma hora, um homem vale *tanto quanto* outro”. O que equivale não é a remuneração, mas as pessoas são “iguais” perante o processo. O tempo investido *pelo trabalhador* é plasmado à produção, ao produto e também ao consumo (ao converter-se o preço final do produto X no número de horas de trabalho necessárias para o trabalhador receber o montante de dinheiro equivalente), não havendo assim nenhuma possibilidade de retorno deste tempo ou de pagamento perfeitamente equivalente a ele. O tempo é subsumido à mercadoria, componente desta.

Foucault (1986)

§ Página 40

É como se, enfim, algo novo surgisse depois de Marx.

⁶⁷ É preciso lembrar que o uso de certos termos, como por exemplo “homem”, etc., não os restringem a conceitos de gênero nas obras de Marx e Deleuze, assim como dos demais filósofos e comentadores que são arregimentados neste trabalho. Assume-se que grafias e expressões como “ser humano”, “humanidade”, “gênero humano”, “homens e mulheres”, etc., seriam as mais apropriadas. Todavia, por fidelidade aos textos, optou-se por mantê-los e seu uso no corpo da tese segue o mesmo preceito dos autores estudados.

Uma observação direta sobre a relevância e novidade do pensamento foucaultiano, notadamente sobre *Vigiar e Punir*.

§ Página 78 (estratégias /poder)

Foucault está mais perto de Nietzsche (e também de Marx), para quem a relação de forças ultrapassa singularmente a violência, e não pode ser definida por ela. É que a violência afeta corpos, objetos ou seres determinados, cuja forma ela destrói ou altera, enquanto a força não tem outro objeto além de outras forças, não tem outro ser além da relação.

Deleuze faz referência a uma passagem do capítulo XXIV de O Capital, na qual Marx analisa as passagens dos modos de produção e o papel da violência neste processo. A violência não é um epifenômeno do capitalismo, mas elemento constitutivo deste que age sobre os corpos e pessoas. A violência também não é a matriz do capital, mas está imbricada à sua consolidação. Não é apenas choque, mas relacional na medida em que não precisa ser apenas a ação do indivíduo, mas também a operação das instituições, que pode ser caracterizada como violenta.

Se Foucault entende que a violência se dá no limite exterior de uma relação de poder, Marx vê o termo violência como uma generalidade que reúne uma miríade de processos reais que vão da conquista à escravidão, da rapina ao assassinato. Tais processos são em si permeados por relações de poder, seja o poder do capitalista sobre o proletário ou no arcabouço legal que, conforme Marx, é um “grotesco terrorismo legalizado” para eliminar a vagabundagem e regular as questões de salário, ou “manter o próprio trabalhador num grau adequado de dependência”.

§ Página 137 – como a dobra domina o pensamento do século XIX

Não há mais apenas força de trabalho produtor, mas condições de produção nas quais o próprio trabalho se rebate no capital (Ricardo) antes que apareça o inverso, o rebater-se do capital no trabalho extorquido (Marx). Em todos os campos o comparado substitui o geral, tão caro ao século XVII.

Deleuze assinala a mudança de paradigma entre o pensamento sistemático e o pensamento comparado. Ao invés de um valor universal ao qual a realidade deve se ajustar, a compreensão de que os valores são relacionais. O exemplo dado é a crítica de economia política feita por Marx.

2.3 “*Nous sommes restés marxistes*”

Neste período, é possível perceber uma relação diferente entre Deleuze e Marx, desde a defesa empreendida por Deleuze em relação às críticas dos “*nouveau philosophes*” ao marxismo até a revelação de uma proximidade nos problemas filosóficos centrais dos dois autores. A questão é definir no que consiste a crítica da razão em questão⁶⁸.

A irracionalidade que a razão contém remete à ideia de um tipo de razão na qual haja uma clivagem entre o pensamento livre e o pensamento condicionado, o que traz o conceito marxiano de alienação diretamente para o centro da análise, ainda que supor uma diferença entre tipos de pensamento equivale a pressupor uma identidade verdadeira em contraste a uma falsa consciência.

A crítica principal de Deleuze às leituras mais difundidas do conceito de ideologia reside nisso: a assunção de dois polos – verdade e falsidade – no processo do pensar. Para ele, não há como determinar esta gradação, pois aquilo que chama-se de ideologia é absolutamente real e verdadeira para quem acredita, influenciando suas decisões e escolhas de forma clara. Isso não é irracionalismo, apenas uma postura assumidamente contrária ao estabelecimento de uma forma majoritária de racionalidade como norma.

Logo, a divisão possível seria entre atividade e passividade, como Deleuze insinua em “*Péricles e Verdi*”. Mapear a passividade significa entender a dimensão plena da sujeição dos indivíduos à estrutura do capital e de que forma esta sujeição não é exatamente imposta, mas em alguns momentos até desejada. Deleuze também reforça a ideia de que já em Marx não é mais possível mencionar uma divisão arbitrária entre humano e natural.

Além desta ser a época na qual os rumores sobre *Grandeur de Marx* eram mais fortes, a problemática das sociedades de controle certamente chamou a

⁶⁸ Se em *Diferença e Repetição* Deleuze já direciona sua crítica a uma racionalidade que se define por seguir os princípios da razão suficiente, a crítica ao capitalismo mostra que uma racionalidade que não segue este princípio de razão suficiente também é possível, pois é desta forma que o próprio sistema funciona. Deleuze e Guattari farão uma diferença entre desterritorialização relativa (a que o capitalismo faz para mudar e permanecer simultaneamente) e desterritorialização absoluta (a revolução) para dar conta desta capacidade mutante que o capitalismo possui.

atenção de Deleuze, que procede sua análise inicial sobre o tema em uma chave nitidamente marxiana: a mutação do capitalismo é processo gerador da ascensão das sociedades de controle e vigilância. Ainda que a relação base-superestrutura não seja aplicada ou aceita por Deleuze, é a este amálgama entre economia e sociedade que ele se refere. Se é verdade que não é possível pensar uma filosofia política sem que a análise das formas do capitalismo esteja no centro do processo, a racionalidade que carrega o irracional é a própria racionalidade do capital, pois esta está presente na constituição da sociedade e na construção das subjetividades. O materialismo, aqui, reside na imbricação entre racionalidade, meio e ser social. Ou, em linguagem marxiana, o concreto assim o é por ser a síntese de *múltiplas* determinações.

The Fold: Leibniz and the Baroque (1988)

Sem citação no texto. No prefácio, menciona-se que Deleuze renuncia a Marx e Freud em suas pesquisas em prol de temas excluídos da análise filosófica clássica (poesia, pintura, ficção) - nada poderia ser mais incorreto, pois não apenas estes temas já são abordados dentro do modelo dito clássico como não pode-se dizer que há uma renúncia a Marx.

Péricles e Verdi (1988) – republicado em Dialogues II

§ Página 153

François Chatelet sempre se definiu como racionalista, mas há diversas formas de racionalismo. Frequentemente ele alude à Platão, Hegel, Marx. Porém, acima de tudo ele é aristotélico. (...) Toda a transcendência, toda crença em outro mundo, ele assinala como pressuposições⁶⁹.

Um texto pouco valorizado na produção deleuziana, *Péricles e Verdi* homenageia seu amigo François Chatelet, morto em 1985. Este texto funciona como um comentário às ideias de Chatelet, mas dentro da tradição deleuziana de escrever textos sobre a história da filosofia tensionando e ressignificando os conceitos dos filósofos retratados, fazendo com que a diferença (ou a peculiar interpretação

⁶⁹ Na edição: François Chatelet has always defined himself as a rationalist, but there are many kinds of rationalism. He frequently alludes to Plato, to Hegel, and to Marx. However, above all he is an Aristotelian. (...) All transcendence, all beliefs in another world, he calls presumptions

deleuziana sobre os temas abordados pelos demais filósofos) surja no processo. O “racionalismo plural e empírico” (D II, p. 160), o aristotelismo *sui generis* de Chatelêt e seu ateísmo tranquilo, uma negação radical da transcendência em qualquer modalidade, parecem estar articulado com elementos do escopo deleuziano como o controle, o poder e a crítica à racionalidade.

Deleuze volta seu comentário ao materialismo histórico e à política nesta elegia ao pensamento de Chatelêt. Marx aparece como se compartilhasse elementos e problemas tanto com Chatelêt como com Deleuze, principalmente questões ligadas à imanência humano-natureza, elemento espinosano compartilhado pelos três autores.

§ Página 155

Marx analisou os órgãos dos sentidos deste ponto de vista para mostrar por este meio uma imanência entre homem e natureza: o ouvido vira ouvido humano quando o objeto sonoro torna-se musical. É um grupo de processos de racionalização extremamente diverso que constitui o devir da atividade humana, a Práxis das práxis. Não é possível dizer sequer se existe uma unidade humana, nesse sentido, tanto do ponto de vista histórico como do ponto de vista geral⁷⁰.

Ao comentar Chatelêt, Deleuze reforça a imanência entre humano e natureza que julga ver em Marx, dando o exemplo chateletiano do ouvido, que se torna ouvido humano quando o som torna-se musical. Ou seja, quando o ser reconhece a abstração da música (sensibilidade, estética) ele torna-se humano, isto é, o que percebe e cria cultura. Esta é a práxis das práxis: o devir como fruto de uma diversidade de processos racionais, um ser múltiplo.

§ Página 156

Seja exercido ou sofrido, o poder não é apenas a atividade da existência social do homem como também a passividade de sua existência natural. Uma unidade entre guerra e Terra, como a que Chatelet encontra traços em Claude Simon. Ou mesmo no marxismo, que nunca separou a existência ativa do homem histórico da existência passiva de um ser natural que seria seu duplo:

⁷⁰ Na edição: Marx analyzed the sense organs from this point of view in order to show through them a man-Nature immanence: the ear becomes the human ear when the sonorous object becomes musical. It is the extremely diverse set of processes of rationalization, which constitutes the becoming or the activity of man, the Praxis of praxes. We cannot tell whether a human unity exists, in this respect, from either the historical point of view or the general point of view

Razão e sua irracionalidade era o tema de Marx, assim como o nosso...Quer ser uma ciência crítica da passividade efetiva, o imposto sobre a terra da humanidade. Os homens não morrem por serem mortais (não mais do que dizer que eles mentem por serem “desonestos” ou que amam por serem “amorosos”). Eles morrem porque não comem o suficiente, por que são reduzidos ao estado animal, por que são mortos. O materialismo histórico nos relembra destes fatos, e em O Capital, Marx constrói os fundamentos de um método que deveria permitir a análise dos mecanismos que governam, em um tempo específico (uma época particularmente revelatória para esta questão), a passividade existente. (Questions, Objections, p. 115)⁷¹

A partir do comentário de Chatelêt, Deleuze aponta uma aproximação de temáticas entre Marx e sua própria produção: a razão e sua irracionalidade (um tema recorrente também em outros pensadores do século XX influenciados por Marx), o quanto o processo tido como racional é, em sua essência, esquizo. Razão é processo, não faculdade. A construção de uma racionalidade ocorre a partir da demarcação de um campo de irracionalidade que fica, por definição, excluído deste constructo e o força constantemente. O que está para fora desta definição do racional está alienado da razão (estranhado de si, deslocado, vendido, ou colocado sob o domínio de outrem).

Logo, o estabelecimento de uma razão significa um tipo de escolha do que ficará excluído da sociedade e das relações de dominação entre estes elementos. Na sociedade capitalista, o trabalhador aliena-se do fruto do trabalho, da própria força de produção e da própria individualidade, tornando-se outro. A razão, voltada a fins, instrumentalizada, é meio para a reificação do humano, para sua passividade.

O método marxiano (nas palavras do próprio Marx, sua dialética) permite a análise dos mecanismos que regulam a vida social, do par ativo-passivo na relação humano-natureza (na existência). A ideia da “ciência crítica da passividade efetiva” ecoa fortemente elementos da quarta das *Teses sobre a História*. A luta de classes

⁷¹ Na obra: So much so that whether it is exercised or suffered, power (pouvoir) is not only the activity of man's social existence but also the passivity of his natural existence. A unity of war and Earth, such as Chatelet found traces of in Claude Simon. Or even in Marxism, which has never separated the active existence of historical man from the passive existence of a natural being which is its double:

Reason and its irrationality was Marx's theme, and it is ours...It wants to be a critical Science of effective passivity, the land-tax of humanity. Man does not die because he is mortal (no more than he lies because he is 'dishonest' or loves because he is 'amorous'). He dies because he doesn't eat enough, because he is reduced to the state of a beast, because he is killed. Historical materialism reminds us of these facts, and in Capital, Marx lays the foundations of a method, which could allow the analysis of the mechanisms that govern, during a given epoch (a particularity revelatory epoch for that matter), the fact of passivity. (Questions, Objections, p. 115)

está sempre no horizonte histórico e as condições materiais de existência são o motor do entendimento do tempo no qual se vive. Simultaneamente, a luta pelo material está permeada pela luta pelo direito a fruir as “coisas do Espírito”, a cultura. A citação subversiva a Hegel feita por Benjamin como epígrafe desta tese (“Tratai primeiro do comer e do vestir, então o Reino de Deus será naturalmente vosso”) recoloca a relação atividade-passividade no campo do simbólico. LUKACS também observa a presença desse par conceitual racionalidade-irracionalidade nos escritos de Marx, principalmente em seu ensaio *Reificação e consciência do proletariado* (1922).

A passividade pode ser entendida como um sinônimo torto para alienação. Reduzir o humano ao animal é compreensível ao se pensar que, para Marx, o humano é definido pela diferença qualitativa e material de seu trabalho sobre a natureza em relação ao que os demais animais operam. O trabalho faz com que o animal se aproprie da natureza, dando finalidade a esta. O homem é mais universal que outros animais pois se apropria de mais natureza com seu trabalho: a diferença está nos tipos diferentes de valores de usos gerados pelos diversos trabalhos humanos. Para eliminar essa disparidade e estabelecer um princípio racional pelo qual possa ser possível realizar a troca, é o valor de troca que opera a subsunção geral à identidade⁷².

Conversações 1972-1990 (1990)⁷³

§ Página 15 – Carta a um crítico Severo (1973)

Foi Nietzsche, que li tarde, quem me tirou disso tudo. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filhos pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso (que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário): o gosto para cada um de dizer de coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações.

Deleuze vê em Nietzsche um potencial revolucionário e criativo maior do que em Marx ou Freud.

⁷² Elementos fulcrais enumerados neste raciocínio encontram-se na tese de PEDRON (2017, em manuscrito) sobre o conceito de humano em Marx.

⁷³ Apesar deste livro conter textos de diversos períodos, foi publicado e editado ainda em vida por Deleuze.

§ Página 27 – Entrevista sobre o Anti-Édipo (com Guattari) L’Arc, nº49 (1972)

Então, as máquinas de desejo se tornam cada vez mais máquinas de teatro: o superego, a pulsão de morte como deus ex machina. (...) O que nós dizemos é: Freud descobre o desejo enquanto libido, desejo que produz, e ao mesmo tempo re-aliena sem parar a libido na representação familiar (Édipo). A psicanálise tem a mesma história que a economia política, tal como Marx a viu: Adam Smith e Ricardo descobrem a essência da riqueza enquanto trabalho que produz, e não param de re-aliená-la na representação da propriedade.

Indiretamente, Deleuze compara sua crítica à psicanálise com a que Marx faz sobre a economia política conforme Smith e Ricardo. Para Deleuze, tanto a psicanálise como a economia política são caracterizadas pela produção e por uma posterior re-alienação do que é produzido.

§ Página 34 – Entrevista sobre o Anti-Édipo

Nosso problema certamente não é o de um retorno a Freud, nem a Marx. Não é uma teoria da leitura. O que buscamos num livro é a maneira pela qual ele faz passar alguma coisa que escapa aos códigos, fluxos, linhas de fuga ativas revolucionárias, linhas de descodificação absoluta que se opõem à cultura.

Como caminhar para além de Freud ou Marx a partir de Freud e Marx?

§ Páginas 180-181- Sobre a Filosofia (1988) entrevista a Raymond Bellour e François Ewald

Não vejo a mínima analogia entre o empreendimento de O Anti-Édipo em relação a Freud e a dos “novos filósofos” em relação a Marx. Isso me espantaria. Se O Anti-Édipo pretende criticar a psicanálise, é em função de uma concepção do inconsciente que, boa ou má, está detalhada nesse livro, ao passo que os novos filósofos, quando denunciam Marx, não fazem em absoluto uma nova análise do capital, que com eles, misteriosamente, perde toda existência, mas denunciam consequências políticas e éticas stalinistas que eles supõem decorrer de Marx. Eles estão mais próximos daqueles que culpavam Freud de consequências imorais, o que nada tem a ver com filosofia.

Deleuze defende Marx das críticas dos chamados “*nouveau philosophes*” de forma bastante veemente. Esta declaração também pode ser a resposta a uma discussão antiga sobre a posição política deleuziana: a derrocada do socialismo real na URSS, com a ascensão stalinista, seria um acidente de percurso ou o

totalitarismo estaria imbricado à teoria marxiana e seria uma consequência lógica desta?

A crítica aos críticos de Marx feita por Deleuze é clara: os críticos *supõem* que as consequências políticas e éticas stalinistas derivariam de Marx, mas não seria esse o foco correto de uma crítica. O ponto a ser criticado seria uma análise do capital mais sintonizada com os tempos atuais. Assim, Deleuze dá a entender que Stalin não é a sucessão lógica e inescapável do pensamento marxiano.

§ Página 195 – Sobre Leibniz (1988)

Citação na pergunta da entrevista, comparando o pensamento social via Marx, tido pelo entrevistador como “anatômico” (pensar o social em termos mecânicos ou anatômicos e não como dobras). Deleuze responde que o povo sempre é uma nova dobra no tecido social.

§ Página 212 – Controle e Devir – 1990 (entrevista a Toni Negri)

“Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos em uma filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital” – na resposta à questão de como Mil Platôs é um compêndio de problemas não-resolvidos na filosofia política.

Deleuze fala que não acredita em uma filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e seu desenvolvimento, o que traz ao centro do debate exatamente a mesma problemática que atormentou Marx em vida. Ainda que o capitalismo tenha se modificado radicalmente nas últimas décadas, algo não muda: é um sistema que tem como objetivo a reprodução do capital e tal dinâmica contamina todas as esferas do *corpus* social. Logo, para Deleuze toda discussão anticapitalista é, em essência, derivada ou tributária de Marx, assim como toda filosofia política que tenha como objeto as sociedades desde o século XIX.

Assim, tanto os temas relacionados ao totalitarismo como às relações de poder em uma sociedade precisariam ser vistos dentro do contexto social do capitalismo, o que inclui as chamadas “guerras culturais”. Seria possível afirmar que,

para Deleuze, as lutas sociais e das minorias, como as lutas contra o patriarcado, o racismo, a homofobia, etc., necessariamente precisam estar em imbricação direta com a luta anticapitalista? Se não há mais a imagem do proletário ao qual basta tomar consciência, o que pode surgir para ser agente de transformação?

O “continuar” marxista de Deleuze pode ser lido de duas formas: para se continuar em alguma coisa, deve-se anteriormente ser; ao mesmo tempo, parece estranho para um filósofo do devir como Deleuze dizer que “permanece” (*rester*). A frase acaba por mostrar a ambiguidade da relação deleuziana com Marx: se Deleuze imagina a sobrevivência apenas de alguns fragmentos da filosofia marxiana, colocada em sua posição histórica, que permaneceriam “flutuando” (algo como um “esquecer” de Marx para que este seja visto em sua real dimensão), é impossível a ele negar a presença de Marx em seu pensamento. Lembrar para esquecer, esquecer para lembrar.

Com Guattari - O que é a filosofia? (1991⁷⁴)

§ Página 91

No capitalismo, o capital ou a propriedade se desterritorializam, cessam de ser fundiários e se reterritorializam sobre meios de produção, ao passo que o trabalho, por sua vez, se torna trabalho "abstrato" reterritorializado no salário: é por isso que Marx não fala somente do capital, do trabalho, mas sente a necessidade de traçar verdadeiros tipos psicossociais, antipáticos ou simpáticos, O capitalista, O proletário.

Ter a posse da terra não faz de seu proprietário um burguês ou capitalista se não houver apropriação de mais-valor: se no antigo sistema feudal a posse da terra equivalia a poder e riqueza, no capitalismo isso não ocorre mais. O trabalho no campo ou na cidade é pago pelo salário, gerando o mais-valor constante (nunca alguém recebe de forma equivalente ao que cria de mais-valor com a execução de seu trabalho, independente de trabalhar no setor industrial ou no setor de serviços, ou ser um chamado “profissional liberal”). Para deixar isso claro, Marx cria personagens conceituais ao “contar sua história”. Capitalista e proletário não são *ser* e *não-ser*, mas papéis, lugares sociais definidos por um conjunto de características: a posse ou não do meio de produção.

⁷⁴ Neste ano, Deleuze escreve um virulento artigo para o jornal *Liberation* (4 de março) contra a Guerra do Iraque, denunciando o governo Bush e a política imperialista dos EUA.

É por este motivo que a crítica de CHAUÍ (2014) à confusão entre posse do dinheiro/riqueza (o que inclui a propriedadeDeleuze escreve um de terra) e o pertencimento à burguesia capitalista por parte de setores da chamada *classe média* (ou pequena-burguesia marxiana) é tão pertinente. A posse de uma chácara ou de terra improdutiva, ainda que esta represente riqueza, não torna seu dono um agro-empREENDEDOR. A passagem do dono do dinheiro ou da terra ao *lugar social* do capitalista somente ocorre a partir do momento em que gera-se mais-valor a partir da divisão do trabalho e de classe. Confundir riqueza com ser burguês é desconhecimento (ignorância) do que significa ser burguês capitalista.

§ Páginas 126-127

As produções territoriais se reportam a uma forma comum imanente, capaz de percorrer os mares: a "riqueza em geral", o "trabalho simplesmente", e o encontro entre os dois como mercadoria. Marx constrói exatamente um conceito de capitalismo, determinando os dois componentes principais, trabalho nu e riqueza pura, com sua zona de indiscernibilidade, quando a riqueza compra o trabalho. Por que o capitalismo no Ocidente e não na China do século III, ou mesmo no século VIII(8)? É que o Ocidente monta e ajusta lentamente estes componentes, ao passo que o Oriente os impede de vir a termo. Só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência. O campo social não remete mais, como nos impérios, a um limite exterior que o limita de cima, mas a limites interiores imanentes, que não cessam de se deslocar, alargando o sistema, e que se reconstituem deslocando-se(9). Os obstáculos exteriores são apenas tecnológicos, e só subsistem as rivalidades internas.

(9) Marx, O Capital, III, 3, conclusões: "A produção capitalista tende sem cessar a ultrapassar estes limites que lhe são imanentes, mas ela não chega a isso senão empregando meios que, novamente e numa escala mais imponente, erguem ante ela as mesmas barreiras. A verdadeira barreira da produção capitalista é o capital ele mesmo..."

A máquina capitalista, que continuamente se expande a partir de seus limites interiores. O que regula a expansão do capitalismo é seu próprio funcionamento: sua crise é sua reinvenção (por isso não se pode falar em um sistema "fadado" a desmoronar por suas contradições, mas em um sistema cujas contradições ou variações são o motor de sua expansão).

L'Epuisé (Posfácio a Samuel Beckett) (1992) (Ed. Bras.: Sobre o Teatro – 2010 – com "Um manifesto de menos")

Sem citações.

Crítica e Clínica (1993)

Sem citações.

(1995) “L'immanence: une vie,” *Philosophie* 47 (septembre 1), 3–7; tr. as “Immanence: A Life” in *Two Regimes of Madness*, New York: Semiotexte, 2006.

Sem citação.

O material constante dos livros póstumos A Ilha deserta (2002) e Dois Regimes de Loucos (2013) foi colocado em sua posição temporal correspondente.

2.4 Apêndice: Sobre a lei da baixa tendencial

Com base no estudo de José Luis OREIRO (UnB)

A lei de tendência à queda da taxa de lucro é tida como a principal lei econômica tendencial do movimento do capital. Tendência é a operação de forças subjacentes ao processo econômico real que se impõe de forma persistente e dominante. Marx assinala que, na configuração de uma tendência que opera como lei, há a contraposição de forças opostas às dominantes no mesmo plano de abstração e são oriundas do mesmo processo que constitui a tendência.

A tendência é assim um processo contraditório, mas não é indeterminado em seu movimento essencial. Nessa configuração de forças, uma se constitui em “polo” ou momento dominante e as demais em momentos dominados.

2.4.1 Conceitos fundamentais

Seja c o valor da maquinaria, matérias-primas e etc. (medidos em número de horas de trabalho socialmente necessárias para a sua produção); seja v o valor da força de trabalho, calculado em termos do número de horas de trabalho socialmente necessárias para a reprodução da força de trabalho; seja s o excesso de valor que a força de trabalho produz, ou seja, a mais-valia, temos:

$$\text{valor} = c + v + s$$

Seja (c/v) a assim chamada composição orgânica do capital, (s/v) a taxa de mais-valia e $(s/v+c)$ a taxa de lucro, temos:

$$s/(v+c) = (s/v)/[(c/v)+(v/v)]=(s/v)/[1+(c/v)].$$

Se a taxa de mais-valia permanecer constante, a elevação da composição orgânica do capital provocará uma queda da taxa de lucro. O desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo gera o aumento persistente da composição orgânica do capital (mecanização dos processos produtivos), que não é acompanhada pelo aumento na mesma proporção na taxa de mais-valia.

O progresso técnico é necessariamente “poupador de trabalho”, ocorrendo uma gradual substituição de trabalho por capital, gerando um aumento da composição orgânica do capital. No longo prazo, a taxa de lucro tende a zero.

Certamente, existiriam “influências antagônicas” como, por exemplo, a elevação na “intensidade de espoliação” e as quedas no valor dos elementos constitutivos do capital constante. Estas retardariam a redução da taxa de lucro, embora não de forma suficiente para contrabalançar o efeito da elevação da composição orgânica do capital.

2.4.2 Elevação orgânica do capital

O aumento da composição orgânica do capital é o produto do aumento das “forças produtivas” do capitalismo, ou seja, do progresso técnico. O aumento da produtividade do trabalho (resultante do progresso técnico) traz o aumento da composição técnica do capital, o qual, sob certas circunstâncias bastante gerais, resultaria num aumento da composição orgânica do capital.

Composição técnica do capital: k/n .

Aqui, k é um índice de quantidades físicas de meios de produção consumidos como capital constante e n é o número de trabalhadores empregados. O aumento da produtividade do trabalho cria um aumento da necessidade e da quantidade de insumos e matérias primas (a parte circulante do capital constante) aumentando a composição técnica do capital.

Seja o capital definido pela fórmula $c = w1*k$; e o valor da força de trabalho por $v = w2*d*n$ (onde $w1$ é o valor unitário médio dos meios de produção, $w2$ é o valor unitário médio dos bens de consumo assalariado, d é o índice de quantidades dos bens que integram o consumo dos trabalhadores - ou seja, é o salário real - e $d*w2$ é o valor da força de trabalho), temos a relação entre capital e valor de força de trabalho nos seguintes termos:

$$(c/v) = (k/n)*(w1/w2)*(1/d)$$

Supondo que a produtividade do trabalho cresça de forma mais ou menos uniforme entre os dois setores (desta forma, a relação $w1/w2$ permanece constante ao longo do tempo), a taxa de variação da composição orgânica do capital será equivalente à taxa de variação da composição técnica *menos* a taxa de crescimento do salário real. Logo, para ocorrer um aumento da composição orgânica do capital como decorrência do progresso técnico *basta* que a composição técnica do capital cresça a uma taxa superior a taxa de elevação do salário real.

O aumento da composição orgânica do capital não é, contudo, condição suficiente para uma queda da taxa de lucro. A lei pressupõe que a taxa de mais-valia fique constante frente ao aumento da composição orgânica do capital ou que a elevação da taxa de mais-valia seja vista apenas como uma “influência antagônica”, incapaz de se sobrepôr no longo prazo. Marx considerava este efeito da elevação da composição orgânica do capital sobre a taxa de mais-valia, mas achava que este era insuficiente para compensar o efeito do aumento da composição orgânica do capital sobre a taxa de lucro. Seu argumento centra-se na ideia de que o aumento do grau de exploração da força de trabalho encontraria certos *limites intransponíveis*, o que retardaria, mas não eliminaria a queda da taxa de lucro. Nas palavras de Marx:

A compensação do decréscimo do número de trabalhadores empregados ou do volume de capital variável adiantado, pela variação da taxa de mais-valia ou pela prorrogação do dia de trabalho, esbarra em limites intransponíveis. Qualquer que seja o valor da força de trabalho, seja o tempo necessário à manutenção do trabalhador, 2 ou 10 horas, o valor total que o operário pode produzir diariamente é sempre menor do que o valor corporificado em 24 horas. O limite absoluto do dia de trabalho típico – sempre inferior a 24 horas – estabelece o limite absoluto à compensação da redução do capital variável por uma taxa mais alta de mais-valia, ou da diminuição do número de trabalhadores espoliados por um grau mais alto de espoliação da força de trabalho” (Apud Meek, 1971, p.174).

A elevação da taxa de mais-valia não impediria a queda da taxa de lucro a longo prazo pois a massa de mais-valia reduzir-se-ia a partir de certo ponto em função da redução do número de trabalhadores por unidade de capital. Logo, com o aumento na composição orgânica do capital, a diminuição de v acarreta a redução, a partir de certo ponto, da massa de mais-valia:

$$\text{Massa de mais-valia: } s = (s/v)v$$

Uma crítica a essa teoria é de que Marx suporia o capital variável como índice do trabalho vivo empregado (trabalho pago + trabalho não pago), abstraindo a influência do aumento de produtividade sobre os valores das mercadorias. A questão passa a ser a necessidade de uma redefinição do conceito de composição orgânica do capital. Assim,

Se $(c+v)/(s+v)$ [composição orgânica redefinida]

$$R = s/(c+v) = [s/(s+v)]/[(c+v)/(s+v)]$$

Defina-se: $n = s+v$

Então quando v tende a zero o limite de R será dado por n/c . Como a composição orgânica do capital (c/n) é crescente, segue-se que n/c é decrescente. A tendência de queda da taxa de lucro supõe um aumento da composição orgânica do capital redefinida em termos do trabalho vivo.

2.4.3 Problemas da teoria

Uma objeção a esta demonstração baseia-se no fato dela pressupor o conceito matemático de limite, o que já colocaria em xeque o caráter histórico da lei. A tendência a queda da taxa de lucro seria, apenas, um resultado lógico, mas que não necessariamente realizar-se-ia no contexto histórico do capitalismo. A elevação da composição orgânica do capital redefinida em termos do trabalho vivo empregado pressupõe a existência de rendimentos físicos decrescentes do capital.

Composição orgânica redefinida: $c/n = (w_1 \cdot k)/n$

A taxa de variação da composição orgânica redefinida será igual a taxa de variação do valor dos bens de capital *mais* a taxa de variação da composição técnica do capital. Um aumento persistente da composição orgânica do capital exige que a taxa de crescimento da composição técnica do capital seja superior à taxa de decréscimo do valor unitário dos bens de capital.

Mantida a hipótese de que a produtividade do trabalho aumenta no mesmo ritmo em todos os ramos de atividade, a velocidade de queda do valor unitário dos bens de capital será igual à velocidade de crescimento da produtividade física do trabalho. Logo, o aumento da composição orgânica do capital, redefinida em termos do trabalho vivo, exige que a composição técnica do capital cresça a uma taxa superior à taxa de crescimento da produtividade física do trabalho.

A relação física capital-produto deve, portanto, aumentar ao longo do tempo. A objeção dos economistas liberais a isto reside no fato de que o processo equivaleria a supor rendimentos físicos decrescentes do capital, ideia que nunca teria sido enunciada por Marx. Porém, a crítica liberal peca por considerar esta pressuposição sobre o limite, visto que o próprio Marx afirma exatamente o oposto. Não é de se ignorar, também, a questão da expansão do setor de serviços, que não estabelece uma correspondência direta entre produção e produtividade física: a produtividade mental entra como elemento-chave da equação⁷⁵.

2.4.4 Comentário

O que parece estar fora do escopo dos economistas liberais (e também dos economistas marxistas ortodoxos) é exatamente esse caráter esquizofrênico do capitalismo notado por Deleuze. O ponto fundamental é o que se quer dizer por limite. Este são dois (as condições materiais de produção e as formas de reprodução

⁷⁵ Talvez até mesmo a dificuldade do explorado em se enxergar nessa condição tenha a ver com a expansão da distinção entre trabalho físico e mental. A expansão de profissões nas quais o que é vendido é a força de trabalho mental, não apenas a presença física acaba por fazer quem atua nessas áreas não se identificar com o fato de ser proletário, ainda que todos os pressupostos da luta de classes ainda estejam vigentes nestas relações de trabalho “intelectual”.

e geração de capital) e simultaneamente um, o próprio tecido da sociedade. O capitalismo tem o tamanho de sua sociedade e opera da forma que a sociedade se organiza: existem vários *modos ou relações diferenciais de capitalismo* conforme as relações dos elementos econômicos e extra-econômicos, assim como a mesma língua experimenta variações de acordo com a região ou o país no qual é falada. A passagem do capitalismo industrial para o fordismo, o toyotismo e o capitalismo de serviços é prova clara disso. A economia é um idioma da sociedade, uma gramática (normativa) dos processos *de uma* sociedade.

O ponto central continua essencialmente o mesmo, a produção de capital, mas as formas de apropriação do valor e do mais valor são variáveis (é por isso que Marx fala em “tendências” e “contra-tendências”, que erroneamente foram interpretadas por liberais e ortodoxos como sinônimos de teleologia, sendo recuperadas por Deleuze nos conceitos de produção e contra-produção dentro do capitalismo). O capitalismo já em Marx não é visto como estático, ao contrário. Deleuze dirá que o limite do capitalismo dado por Marx é interno (a depreciação periódica do capital existente e a formação de um novo capital, em novas indústrias com forte taxa de lucro).

Se existia um limite físico em relação ao uso de matéria-prima e capacidade de mão-de-obra o capital, em sua reinvenção, passa a extrair mais-valia de algo infinito, o trabalho imaterial e cognitivo, o que está por trás da expansão do setor de serviços e da grande transformação ocasionada pela subsunção do pensamento à mercadoria. O limite do capitalismo, se é que existe, é a vida na Terra: sem condições de existência e manutenção da vida, não há exploração. Supondo que o capitalismo realize-se completamente, tenderá ao seu fim pela impossibilidade de meios de reinvenção e expansão de sua base de produção e consumo, pois a base não existirá mais ou apenas alguns dos sobreviventes terão acesso aos bens.

É aqui que o conceito da raridade, já abordado nas páginas 45 e 330 de *AE*, entra na equação. Até mesmo a virtualização do capital tem este limite em seu horizonte: se a dívida é a nova forma de obtenção de mais-valia, é preciso ter quem se endivida e que estes tenham no mínimo alguma condição de continuar obtendo crédito. Caso isso não aconteça, a tendência é a de surgirem ilhas de prosperidade cercadas de “zonas de espera” (ARANTES, 2014) e de terra arrasada.

Neste momento a ideologia e os elementos extra-econômicos operam seu papel apaziguador em relação ao desejo, com a ascensão de conceitos como

meritocracia e a promessa nunca realizada de que todos podem obter o sucesso financeiro, lado a lado com um aparelho de repressão extremamente sofisticado. O *Urstaat* surgiria como horizonte final de um capitalismo transformado? O modo de produção asiático fundir-se-ia ao capitalismo? A China manda saudações?

3 DIFERENÇA NEGATIVA

A diferença é anterior à contradição: este é o movimento teórico principal apresentado por Deleuze e que marca uma profunda ruptura com elementos-chave do pensamento dialético. Para que objetos do pensamento possam ser arranjados em relações contraditórias, é preciso primeiro que haja o reconhecimento da diferença entre estes objetos, ou ainda que esta diferença *se produza*, isto é, apareça não apenas como possibilidade mas como dado concreto, derivação das relações que definem o objeto. A diferença, enquanto conceito, preexiste aos objetos ou seres diferenciados.

Deleuze marcará uma de suas diferenças conceituais com o marxismo exatamente sobre este ponto: o que define o objeto (social) não são as contradições, mas suas linhas de fuga, as derivações e possibilidades a partir deste objeto, não necessariamente em relação de oposição e certamente não redutíveis a apenas um elemento. Porém, reduzir o marxismo a um jogo de polaridades é o equivalente a ler a dialética com os olhos de um lógico aristotélico, matematizando as operações sociais em um jogo de sinais positivo-negativo e assim ignorando o próprio postulado marxiano de que aquilo que é chamado de concreto é uma síntese múltipla, não binária. Logo, é possível encontrar em Marx, ainda que de forma embrionária, elementos da filosofia da Diferença?

A relação da filosofia da diferença com o conceito de negativo e com o processo dialético parecem sofrer em algum grau deste mal. A filosofia da Diferença busca escapar da limitação identitária ao descartar a dialética, vista por ele como processo de criação de uma narrativa ou discurso totalizante, portanto fictício, que impede a percepção da real variação dos elementos. Para Deleuze, a multiplicidade somente é possível pela recusa da totalidade – o uno somente faz parte do múltiplo sendo subtraído dele e não como algo superior a este, teorema enunciado na sua famosa fórmula $n-1$ – e toda tentativa de síntese é elencada como uma armadilha de retorno à identidade.

Conforme já visto, não é possível dissociar esta compreensão parcial de um contexto histórico específico, de uma briga geracional e política determinada e de uma confluência de fatores tão díspares como a recepção a Hegel, Nietzsche e Marx na França. Este trecho da tese buscará debruçar-se sobre tais relações, visto que é

possível partir da suposição de uma diferença conceitual sobre os significados de termos como negativo, mediação, representação e dialética. A crítica deleuziana à dialética procede? A positividade exclui necessariamente o “negativo”? O problema da representação tem um caráter político?

3.1 A palavra mágica

Deleuze sabe que a filosofia da diferença pode ser vista com ressalvas e trata de buscar blindá-la contra seus futuros críticos, especialmente os de tradição hegeliana⁷⁶. A diferença, como positividade irrestrita, poderia ser acusada exatamente do apoliticismo e da falta de conexão com o real da qual quer escapar, além de não parecer se ajustar com a ideia de um materialismo enquanto a “concepção de mundo como uma monstruosa coleção de forças e arranjos que estão sempre constituindo modos de existência ao mesmo tempo que os destroem”⁷⁷. A acusação de *bela alma*⁷⁸ a uma filosofia é, em síntese, chamá-la ou

⁷⁶ Importante observar que o caminho da crítica hegel-marxiana a Deleuze não é simétrico ao da crítica deleuziana a Hegel e Marx. Muitas vezes, a ortodoxia marxista cobra da filosofia da Diferença elementos que seriam melhor direcionados ao foucaultianismo, como uma ambiguidade em relação à política (um mover-se de acordo com as ondas) e a ojeriza a uma tomada de posição clara em relação às lutas de classe, como vê-se na áspera crítica de Jean-Marc Mandosio ao trabalho de Foucault. A política em Deleuze certamente não pode ser acusada desta oscilação.

Uma crítica mais agressiva e talvez mais precisa é efetuada por BADIOU (1977), que aponta que a articulação política esboçada por Deleuze assume um caráter “intelectual pequeno-burguês”, pois ainda que seja melhor uma tormenta de revoltas do que a tutela unificadora da política burguesa, o rechaço à militância tradicional por parte de D&G esconde, para Badiou, uma ojeriza ao recorte de classe, que é central no capitalismo: “Trata-se de um chamado às revoltas de massa, *menos* o fator da unidade antagônica, ao menos a passagem que elas sofrem pelo ponto de vista da classe. Trata-se de um chamado às forças da revolução *menos* o partido proletário.” (BADIOU, p. 50)

⁷⁷ THOBURN, 2003 :8. Esta afirmação sobre o materialismo deleuziano, a despeito de ser associável em um primeiro momento a Nietzsche, parece ecoar o Marx do *Manifesto Comunista* e a famosa afirmação de que o que é sólido se desmancha no ar. O materialismo de Deleuze (e talvez o de Marx também) concebe o mundo não somente sem finitude, mas também sem sujeitos ou objetos demarcados. Isto não é uma refutação da existência das coisas, mas sim uma recusa de apresentá-las com algum tipo de primazia ontológica ou epistemológica. As leituras de Espinosa realizadas por ambos os autores podem fornecer dados para o entendimento desta concepção de materialismo.

⁷⁸ Conforme Hyppolite, o conceito de bela alma em Hegel origina-se no texto *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, no qual o personagem principal afirma sua consciência moral como uma *convicção absoluta*. A bela alma tem como objetivo a conciliação “do dever rígido com a inclinação espontânea da Natureza” (HYPPOLITE, p. 541), o que ocorre por meio do sentimento e da beleza. Na prática, porém, tal boa consciência mostra-se seu inverso, ainda que as intenções das ações sejam positivas.

desconectada com o real ou de covarde, pois na hora em que a ação seria necessária, ela recuaria a uma posição de contemplação pura. A bela alma é uma certeza absoluta de si, e também a expressão de uma razão voluntariosa, pois sob sua determinação todos os conflitos poderiam ser resolvidos. Uma crença bastante otimista nos poderes do esclarecimento, diga-se de passagem.

NANCY (*apud* ALLIEZ, 2000) afirma que a filosofia deleuziana não tem o real como objeto, pois não há objeto no sentido estrito da palavra: o real é o caos, uma efetividade sem efetuação, e os objetos seriam as efetuações desta efetividade (ecoando o pensamento nietzschiano de que não há fatos, apenas interpretações derivadas dos valores históricos). Assumindo isso como verdadeiro, seria bastante simples acusar o pensamento político deleuziano e, por extensão, a filosofia da diferença de ser uma abstração, pois uma interpretação, apesar de ser relacionada ao real, pode ser simplesmente uma ficção.

A ideia de bela alma poderia representar simplesmente uma visão bastante otimista dos processos e agenciamentos envolvidos na compreensão do tecido social, ou uma criação livre de sentido que poderia soar como, no mínimo, conformista. Fazendo um paralelo tipicamente deleuziano, não seria *Alice no País das Maravilhas* como protagonista, mas sim Poliana agenciando o *Jogo do Contente*⁷⁹.

Adotar essa posição para o trabalho com o pensamento deleuziano seria privá-lo de seu maior trunfo: a capacidade de criação como uma forma original de buscar soluções onde estas não estão aparentes. A *alegria* do projeto deleuziano não pode ser confundida com um otimismo inocente e muito menos com uma

⁷⁹ No livro de Eleanor H. Porter, Poliana é uma pré-adolescente que possui um otimismo inabalável: toda situação, por mais escabrosa que seja, é vista por ela de forma positiva, eliminando a negatividade de qualquer maneira (entendendo aqui negatividade no seu sentido comum). Certamente Deleuze não pratica a mesma postura da garota, mas é uma interpretação comum – ainda que equivocada, como a tese busca mostrar – sobre seu pensamento uma tendência ao conformismo e à busca de triunfos pontuais, que não significariam uma revisão ou modificação concreta de parâmetros na sociedade. Novamente a crítica de BADIOU (1977; 1997) aponta nessa direção, afirmando ainda que as diferenças em ideia acabam por reforçar dramaticamente o poder do UM tão combatido por Deleuze, e isto estaria visível já na famosa fórmula $n-1$, que funcionaria como um reforço da identidade e não o contrário: “Mas essas multiplicidades, que só são puras graças a esse “menos”, se validam no exterior de si mesmas com isso que perdura, intacto, do Um que lhe é irreduzivelmente hostil.”(BADIOU, 1977, p. 50). Isso faria, de acordo com Badiou, o retorno ao UM burguês, pois a precondição de afirmação dos múltiplos, a manutenção de sua pureza ontológica, somente é possível por contraste à unidade, que acaba por se reafirmar no processo.

integração reformista ao modelo vigente. Deleuze combate a prioridade do pensamento sobre a matéria não para inverter estas posições, mas para estabelecer relação entre tais domínios. Em defesa da radicalidade de seu projeto, Deleuze é curto, mas enfático, em um comentário diretamente endereçado à *Fenomenologia do Espírito* hegeliana:

Evidentemente, a filosofia da diferença deve temer, aqui, entrar no discurso de uma bela alma: diferenças, só diferenças, numa coexistência pacífica, em Ideia, dos lugares e funções sociais...Mas *o nome de Marx* basta para preservá-la desse perigo. (DeR, p.197-198, *itálicos nossos*)

Como a invocação do nome de Marx afasta o perigo da bela alma? Seria isso apenas uma provocação, um talismã ou uma *boutade*? Pode-se considerar que Deleuze insinua aqui, de forma sutil, que a Filosofia da Diferença encontra um de seus pontos de apoio e geração em Marx, e não apenas em Nietzsche e Bergson⁸⁰, como comumente aceito. Afinal, a ideia de que diferenças são sempre conciliáveis ou possam coexistir pacificamente não corresponde ao que ocorre na realidade, um campo de tensões e forças disputando espaço de forma violenta.

O real (o social) é um campo de batalha que exige posicionamento e no qual as coisas estão em perpétua metaestabilidade, um sistema no qual as relações “se tornam antiquadas antes que possam se ossificar⁸¹”. O mundo seria, então, um campo de *revoluções permanentes* - a não-cristalização do processo de interpelação da realidade, já que a separação entre estado e sociedade cindiu o próprio terreno da política.

O nome de Marx não é apenas um recurso de linguagem: significa a defesa da filosofia deleuziana perante a crítica de interpretações mais ortodoxas do

⁸⁰ A defesa em questão parece remeter a um debate ocorrido no passado entre Adorno, Heidegger e Bergson, mas referenciado pelo primeiro em sua *Dialética Negativa*. Adorno não abdica das mediações, mas as expande exatamente para forçar a impossibilidade da síntese. Para ele, é impossível não existir ao menos um nível de mediação, pois o próprio reconhecimento do caráter do dito imediato, do impacto inicial do fato sobre o ser, envolve um movimento reflexivo do pensamento. Pensa-se o tempo todo, ininterruptamente, e todo pensamento é mediação. O pensar sobre o imediato já é em algum nível mediação. A intuição também. Não existiria uma percepção imediata, pois a percepção de um fato (ou da impressão causada pelo fato) é mediada em algum nível pelo que percebe. Desta forma, não existiria um “fato puro”. O descarte do sal dialético em prol da imediatividade dos dados da consciência recairia no idealismo que pretensamente se buscava abandonar. Como seria possível produzir uma diferença caso o fato puro e a consciência/percepção do fato sejam símiles?

⁸¹ MC, p. 37

hegelianismo e também uma tomada de posição política de Deleuze – no sentido de aliança - com um engajamento claro ao materialismo e à ação. A formulação mais sucinta da diferença interna, por Deleuze, relacionada à duração em Bergson, é a de que esta “é o que difere ou muda de natureza, a qualidade, a heterogeneidade, o que difere em si” (DeR, p. 38). Mas isso não seria um retorno, ainda que tortuoso, à identidade? A ideia, a duração, como o que difere de si mesma, ainda que signifique a recusa da totalidade, pois algo é subtraído dela, acabaria por indiretamente remeter ao conceito do qual buscaria se libertar.

A estratégia de Deleuze para escapar desta crítica é reforçar o caráter materialista da filosofia da diferença trazendo Marx para o debate, fazendo referência à necessidade de revisão da imaterialidade da síntese dialética hegeliana (o que Marx chama de “colocar a dialética sobre seus próprios pés”)⁸². Deleuze usa o “nome de Marx” como uma proteção contra a acusação de que a Filosofia da Diferença possa ser reduzida à “bela alma”, ou uma diferença apenas em ideia. O real é o campo da *produção* incessante de elementos, e mesmo uma ideia, ao ser pensada, assume certa dimensão material por ser fruto de relações que ocorrem no existente e por ser elemento que influenciará as relações materiais em algum nível. O pensar é fruto de um encontro, que força sua ocorrência. Seria efeito, não causa⁸³.

Deleuze apresenta o conceito de produção como um corte profundo entre as filosofias de Marx e Hegel: para a leitura deleuziana de Marx (e claramente baseada, à época, em Althusser, como Deleuze aponta⁸⁴), a divisão social do trabalho substituiria com vantagem os conceitos hegelianos de oposição, contradição e

⁸² O que ressoa, ainda que de forma transcendente e não-dialética, a crítica do próprio Adorno a Hegel, supondo-se que Marx funciona como uma proteção de Deleuze em relação ao debate Adorno-Bergson abordado anteriormente.

⁸³ É neste sentido que a crítica de Adorno a Bergson em relação à atemporalidade idealista que o devir pretensamente material assumiria - e à dialética inconsciente nos conceitos de tempo e vivido que Bergson busca negar - pode ser dirigida apenas de forma parcial a Deleuze.

⁸⁴ Em *Diferença e Repetição*, Deleuze considera que os althusserianos tem “profunda razão” ao propor uma leitura estruturalista de *O Capital*, recusando uma tradição de leitura vinculada ao historicismo (e talvez, por tabela, a uma leitura baseada na Filosofia da História). Um problema da interpretação althusseriana, porém, é apontado por FAUSTO (2015) não apenas na dita centralidade do conceito de produção como também no fato de que a abordagem dos althusserianos acaba por realizar uma crítica unilateral – logo, para Fausto, uma crítica falsa – de um suposto antropologismo na dialética marxiana. Ao não realizar o movimento crítico em dois sentidos, a visão estruturalista acabaria por retornar ao próprio antropologismo que tanto critica.

alienação ao serem usados para a análise das transformações no seio da multiplicidade social.

Ao problema do trabalho abstrato, é possível opor a diferenciação resultante da divisão do trabalho concreto. Deleuze argumenta que junto à solução, há a projeção de uma falsa imagem do problema: o problema (ou sua sombra) persiste de alguma forma: “o problema sempre se reflete em falsos problemas, ao mesmo tempo que ele se resolve, se bem que a solução encontre-se geralmente pervertida por uma inseparável falsidade⁸⁵”. A escolha do fetichismo como exemplo desta permanência do falso não é gratuita: o fetichismo é uma ilusão sim, mas fruto de condições sociais, não de um trabalho da consciência. Ou seja, Deleuze busca reforçar o caráter materialista da filosofia marxiana e uma ruptura de Marx com o idealismo hegeliano. Porém, uma diferenciação em relação a Hegel não faz de Marx um anti-hegeliano.

É importante demais salientar que o uso da crítica de ambos a Hegel **não** ocorre com o intuito de caracterizar acerto ou precisão dos autores, nem como uma condenação prévia do pensamento hegeliano ou a eleição do dito filósofo da Unidade como um espantalho, mas para mostrar a proximidade nas percepções de Marx e Deleuze sobre estes conceitos em especial. A frase de Deleuze também representa uma ressonância à crítica que o próprio Marx faz à dialética hegeliana⁸⁶

⁸⁵DeR, p. 196. Há uma estranha semelhança de procedimentos nesta afirmação de Deleuze com uma visão da dialética na qual a proposição de um problema contém, de alguma forma, sua contradição de forma implícita, presente nos conceitos de “solução verdadeira” e “falsa solução” como elementos em constante articulação. Há, também, um certo julgamento de caráter moral quando se argumentam conceitos como verdadeiro e falso aplicados a ações. Deleuze começa aqui a preparação de uma crítica mais severa ao negativo, a ser explorada no decorrer do trabalho.

⁸⁶ Esta dupla crítica pode ser entendida se Hegel for tomado como uma espécie de espantalho na filosofia francesa contemporânea. A crítica deleuziana sobre o hegelianismo soa apressada demais, ainda que pertinente e necessária, e bastante influenciada por *Lógica e Existência* de Jean Hyppolite. O Hegel de Hyppolite, de acordo com VITALE (2014), é sufocante e faz-nos sentir “claustrofobicamente estrangulados”: “Aqui chegamos talvez no ponto decisivo do hegelianismo, nesta torção do pensamento por meio da qual nos é possível pensar conceitualmente o impensável....não podemos emergir do Logos, o Logos emerge de si permanecendo em si; por ser o Absoluto, pensa o não-pensável, o não pensamento. Pensa o sentido em sua relação com o não-sentido, com o opaco ser da natureza.” (LE, 26-7). O afastamento de Deleuze em relação a este Hegel, ou melhor, a esta interpretação de Hyppolite sobre Hegel, é necessário para o estabelecimento da filosofia da diferença como uma filosofia não identitária. O mesmo Hyppolite observa que a crítica de Marx a Hegel está sedimentada em um inteligente movimento no qual Marx projeta a antropologia especulativa de Feuerbach para dentro da Fenomenologia do Espírito, o que transforma toda objetificação em alienação, toda alienação em alienação humana e toda a história da alienação do espírito na história da alienação do ser humano. (DIEFENBACH,

na “Crítica da Dialética e Filosofia hegelianas em geral” (MEF, p. 115-137) e em comentários feitos em uma carta a Engels (janeiro de 1858), na qual Marx fala sobre o projeto de expor ao “leitor comum o núcleo racional do método dialético que Hegel *descobriu*, mas também mistificou” (G., p. 23, *italico nosso*). A natureza desta mistificação é, para Marx, a imaterialidade da síntese dialética hegeliana.

Em Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma, sob o nome de ideia, em sujeito autônomo, converte-se numa espécie de demiurgo do real, real que seria apenas o instrumento para a sua manifestação exterior. Para mim, ao contrário, o ideal nada mais é do que o material transposto para a cabeça do ser humano. Em Hegel a dialética está de cabeça para baixo. Para que se descubra o núcleo racional no interior do invólucro místico, é necessário coloca-la de cabeça para cima (CFDH, p. 15).

De forma similar, Deleuze considera a dialética hegeliana a realização mais acabada do pensamento abstrato e, portanto, não é possível encontrar aí qualquer análise da realidade, apenas um esquema *a priori* elaborado logicamente. Ao contrário da afirmação de que “o racional é o real”, para Deleuze a dialética de Hegel é o exemplo de como a racionalidade pode estar distanciada das coisas.

Isso é evidente na crítica deleuziana à dialética do Uno e do Múltiplo, à passagem da qualidade à quantidade. Esta crítica abrigaria também uma tomada de posição política e material, além da interpretação costumeira de que o retorno ao Uno é uma operação mental necessária para se atingir a um absoluto. Uma leitura do próprio Hegel pode dar sustentação a esta ideia ao descrever o problema conceitual presente - em sua visão - nos atomistas antigos, que privilegiariam o caráter do múltiplo:

Quando fala das moléculas e das partículas, a Física, nos átomos, sofre do princípio da suprema exterioridade e, com isso, da suprema aconceitualidade, assim como com a Ciência do Estado, que parte da vontade singular dos indivíduos. (HEGEL, *apud* HARDT, 1996 : 42)

A comparação estabelecida entre o Uno e o Estado, que parte da vontade singular (multiplicidade) em direção a uma forma mais bem acabada (a síntese), colocaria a relação Uno-Múltiplo em Hegel como fundação para uma teoria de organização social baseada na primazia do Estado na formação do tecido social. Do

2013, p. 172). É possível afirmar que esta leitura de Hyppolite, bastante influenciada pelas críticas de Nietzsche e Heidegger sobre a obra hegeliana, acaba por deixar de lado as possibilidades da dialética, tanto de Marx como do próprio Hegel, como produtora da diferença, e não como redutora do pensamento à unidade.

Uno (estado, lei) deriva o Múltiplo (social) que se reconcilia no Uno (um estado mais aperfeiçoado, como o prussiano).

É possível enxergar aqui uma cisão clara entre Estado e Sociedade civil, vista como o “negativo” do estado (o que não significa dizer que ela negue o estado ou seja refratária a ele, apenas que por vezes operariam em uma relação de antagonismo). Aplicar a fórmula dialética “clássica” aqui separa as instâncias em um primeiro momento e prometeria uma conciliação em um Estado melhor acabado, que passa a regular a sociedade civil. A lei, nesta interpretação bastante simplificada de Hegel, ao regular a sociedade acabaria por formá-la.

A crítica de Deleuze segue o norte da não-separação entre os termos. Não há primazia do Estado sobre a sociedade nem em sua formação: o *socius* é “divorciado” do estado não por serem incompatíveis, mas sim porque um não se reduz ao outro (há concomitância, não uma relação de subsunção ou temporalidade, apenas inter-relação).

Interessante notar que Deleuze, atacando a dialética do Uno e do Múltiplo, refaz o caminho esboçado por Marx em outras de suas críticas a Hegel: a crítica da dissociação entre o Estado e o tecido social e a abstração derivada disso. Em Marx, o estado hegeliano é visto como uma fantasmagoria, assim como a própria conciliação de opostos que caracteriza a dialética hegeliana é reduzida a uma abstração.

Hegel comete um duplo erro. O primeiro aparece mais claramente na *Fenomenologia*, o berço de sua filosofia. Quando Hegel concebe a riqueza, o poder do Estado, etc., como entidades alienadas do ser humano, ele as concebe somente em sua forma de noções. Elas são entes de razão e, assim, simplesmente uma alienação do pensamento puro (i. é, filosófico abstrato). O movimento inteiro, por conseguinte, acaba no conhecimento absoluto. É exatamente o pensamento abstrato de que esses objetos se acham alienados e enfrentam com sua presunçosa realidade. O *filósofo*, ele próprio uma forma abstrata de homem alienado, instala-se a si mesmo como a *medida* do mundo alienado. Toda a *história da alienação*, e do *retraiamento* da alienação, portanto, é apenas a história da produção de pensamento abstrato, i. é, de pensamento absoluto, lógico, especulativo. (CFDH, p. 121)

Ao observar que o estado não é formado apenas por indivíduos burgueses, Marx se volta contra uma versão idealizada não apenas do sujeito como do próprio processo social. A totalização promovida pelo Estado é, já em Marx, vista como abstrata e inexequível, pois não substitui os elementos particulares, apenas busca

impor-se sobre estes. Proclamar distinções e diferenças como *não-políticas* apenas mostra o quanto elas são políticas de fato. Conforme o autor alemão,

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por *nascimento, posição social, educação e profissão*, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções *não políticas*; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é *igual* parceiro da soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão *atuem à sua maneira*, a saber: como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza *particular*". Portanto, "Longe de abolir estas diferenças *efetivas*, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como *Estado político* e revela a sua *universalidade* apenas em oposição a tais elementos. (...) Não há dúvida! Unicamente assim, *por cima* dos elementos *particulares*, é que o Estado se constitui como universalidade. (CFDH, p. 44-45)

No Estado, o ser humano é um ser comunitário, um ser genérico, "membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado de sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal"⁸⁷ em oposição à sociedade civil, onde agiria de forma privada, na defesa de seus interesses e muitas vezes em conflito com os demais, o que mostraria o caráter abstrato e sofisticado não apenas da qualidade da cidadania em contraste com a vida social, mas do próprio conceito de estado como ente político⁸⁸. Marx observa, em *A Questão Judaica*, que

Todavia, o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política*. (SQJ, p. 41)

A contradição entre estado e sociedade civil é a contradição entre vida social e vida individual. No limite, a multiplicidade dos papéis sociais atravessados por nascimento, posição econômica, estudo, etc., não é possível de ser abarcada pelo conceito abstrato de cidadão (ou, até, o de sujeito). O conceito de contradição não pode ser, então, visto de forma simplificada. A união de contrários se transforma na descrição exata do real a partir de suas contradições internas. Tais contradições não

⁸⁷ CFDH, p. 46

⁸⁸ Para SOUSA (2009), *passim*

são o “não-ser” ou a “negação” dos problemas que as geram (no sentido de negar ou omitir a existência destes), mas desdobramentos das problemáticas geradas no tecido social por esse descompasso entre as esferas da vida do ser.

O movimento dialético⁸⁹ – aqui entendido como a relação entre os elementos, a tensão decorrente das contradições e desdobramentos - ocorre pela diferença e não é superado por uma síntese conciliatória arbitrária. Em Marx, o proletário não é uma “negação” ou um “não-ser” da burguesia, um burguês de anti-matéria, mas uma categoria social com significações e regras singulares que interage e se diferencia do burguês dominante: o burguês é definido pela posse dos meios de produção e o proletário, pela força de produção, e tais classes estão em constante imbricação entre si. O próprio Deleuze comenta que

Os comentadores de Marx, que insistem na diferença fundamental entre Marx e Hegel, lembram, com toda razão, que a categoria de diferenciação no seio de uma multiplicidade social (divisão do trabalho) substitui, em *O Capital*, os conceitos hegelianos de oposição, de contradição e de alienação - que só formam um movimento da aparência e só valem para os efeitos abstratos, separados no princípio e do verdadeiro movimento de sua produção (DeR, p. 197).

⁸⁹ A definição do que é a dialética é crucial para a averiguação da tese levantada neste capítulo. Como já dito no primeiro capítulo, este conceito é esgrimido por diversos pensadores na história: no platonismo, é tido como sinônimo de filosofia – o diálogo, debate entre interlocutores comprometidos com a busca da verdade, através do qual a alma se eleva, gradativamente, das aparências sensíveis às realidades inteligíveis ou ideias. Deleuze considera que a dialética platônica permite a problematização do ser. A visão de Platão é criticada por Aristóteles, que considera a dialética, a despeito de sua coerência interna, fundamentada apenas em ideias prováveis, podendo ser refutada. Kant acompanha, de certa forma, a posição do pensador estagirita: para ele, a dialética está ligada a uma lógica da aparência, visto ser fundada em uma ilusão da razão.

Deleuze parece acompanhar Kant ao criticar esta ilusão, porém mirando em Hegel. Este último considera a dialética como a lei que rege o fluxo da realidade como um movimento incessante e contraditório, com momentos sucessivos que reaparecem nos pensamentos humanos e nos fenômenos do mundo natural, carregando a possibilidade da superação da contradição e da permanência de elementos da contradição no processo (esta é uma das significações possíveis do conceito de *Aufhebung*), o que é lido muitas vezes, como está sendo abordado neste trabalho, como uma conciliação forçada. As críticas de Marx e Deleuze, cada uma a seu modo, voltam-se a este caráter irreal da conciliação que, a bem da verdade, não é exatamente o que Hegel tem em mente. Marx considera que a realidade é o elemento contraditório ao pensamento dialético. Por isso, as contradições da realidade precisam ser compreendidas e transpostas.

Assumindo a definição de FAUSTO (2015), a dialética seria a teoria e a prática da negação interna dos conceitos, ou seja, um método e um procedimento de investigação e entendimento do pensamento e da realidade. Uma “máquina de linguagem” (ARANTES apud SAFATLE, 2012) que pulveriza as definições rígidas do pensamento conceitual.

A crítica ao movimento da síntese e às mediações também é realizada dentro da tradição marxiana. A síntese imaterial hegeliana é criticada pelo próprio Marx, que vê o humano como imbricado à natureza e como o conjunto de suas relações sociais, de suas relações de produção. A “síntese” é o evento que aparece como efeito destas relações. Para Marx, Hegel trataria a dialética idealmente, no plano do espírito, das ideias, enquanto o mundo dos homens exige sua materialização. Por esta razão, a dialética marxiana possui um caráter material (os homens se organizam na sociedade para a produção e a reprodução da vida), e um caráter histórico (como eles se organizam em sua história). A dialética, após Marx, não pode ser mais pensada nos termos hegelianos criticados por Deleuze. É interessante notar que Deleuze parece pensar a dialética de Marx em termos que se aproximam mais de Nietzsche do que de Hegel:

Quando Marx também critica o falso movimento abstrato ou a mediação dos hegelianos, ele próprio é levado a uma ideia essencialmente "teatral", ideia que ele mais indica que desenvolve: na medida em que a história é um teatro, a repetição, o trágico e o cômico na repetição formam uma condição do movimento sob a qual os "atores" ou os "heróis" produzem na história algo efetivamente novo. (DeR, p. 19)⁹⁰

Se o foco da crítica é similar, a forma da crítica também guardaria aproximações? A afirmação da diferença enquanto positividade (visto que uma coisa não poderia conter a negação de si mesma, posição que acaba por nos remeter a um retorno do princípio de não-contradição) nos ensina que para conhecer uma coisa, deve-se atentar para o modo como ela difere de si mesma, e não para o modo como ela permanece idêntica a si. A diferença interna consiste exatamente nisso: não se trata de verificar em que uma coisa difere de outra, numa relação extrínseca, mas como ela difere de si mesma, internamente. A *ideia* de negação seria um recurso racional para construir uma narrativa ou codificação totalizante⁹¹, portanto

⁹⁰ O teatro é a representação. A filosofia deleuziana se coloca como anti-representacional. Porém, a dialética em Marx não pode ser chamada de representacional, como será visto posteriormente neste capítulo. CHOAT (2006) considera que a relação Deleuze-Marx sofre com a sombra de um Nietzsche mais “radical” em sua crítica à representação, inclusive política. Ou, de acordo com GARO (2008) usando Nietzsche para poder criticar Hegel sem atacar Marx.

⁹¹ O problema da negatividade não é uma exclusividade de Deleuze: o pensamento de Adorno também se vê às voltas com esta questão, mas sua estratégia é ligeiramente diferente da escolhida pelo pensador francês. Em vez da positividade como elemento

fictícia, e não uma forma de perceber as variações da coisa. Olhando mais de perto, tal ponto também aparece na análise de Marx, na *Crítica da dialética e da Filosofia Hegelianas em geral*:

Ao conceber a negação da negação, sob o aspecto da relação positiva a ela inerente, como a única verdadeiramente positiva, e sob o aspecto da relação negativa a ela inerente, como o único ato verdadeiro, e que se confirma a si próprio, de todo o ser, Hegel descobriu simplesmente uma expressão *abstrata, lógica e especulativa* do processo histórico, que ainda não é a *verdadeira* história do homem como um dado sujeito, mas apenas a história do *ato de criação, da gênese do homem*. (MEF, p. 118)

Marx vai além: se o processo histórico narrado por Hegel tem como resultado a especulação da história, o sujeito gerado por esse movimento é tão idealizado como a história (ou narrativa) da qual faria parte.

Por isso, em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da verdadeira essência, precisamente pela negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou da essência estranhada de si em sua negação ou a negação dessa essência aparente enquanto uma essência objetiva, habitando fora do homem e independentemente dele, e sua transformação em sujeito. (MEF., p. 130)

construtor da realidade, Adorno eleva sua estratégia dialética em direção à completa impossibilidade de conciliação, atacando também a forma de dialeticização praticada por Hegel.

A negatividade em Hegel acaba por ser criticada por ambos os autores como um reforço da unidade, pois pressupõe a repetição daquilo que se mostra, enquanto “não-algo”. Uma analogia possível e extremamente simplificada, mas com propósitos didáticos, é imaginar um cubo: não é possível ver todos os lados e arestas ao mesmo tempo, porém espelha-se mentalmente o que é visto para montar a imagem completa dele na mente, supondo que o cubo seja desta forma na sua totalidade. Isso seria, em teoria, o resultado arbitrário da operação da síntese: a totalização do pensamento (no caso, a totalidade do cubo). Se a filosofia da diferença, pela fórmula $n-1$, buscava transformar todas as arestas e lados do cubo tridimensional em duas dimensões, para que não haja a necessidade de pressupor como eles seriam (um procedimento emprestado da geometria descritiva) e realmente ver sua derivação, a dialética negativa recusar-se-ia a assumir que seria possível imaginar o outro lado do cubo sem que se estivesse daquele lado, algo como dar voz ao outro lado do cubo. Um diálogo entre Adorno e Deleuze, com base nos conceitos de diferença interna ou primado da não-identidade (como status ontológicos) e rizoma e constelações (como estratégias de produção do novo) percorrerá diversos momentos do desenvolvimento deste projeto, visto que Adorno se afilia a uma tradição marxiana que expande diversos conceitos de economia política e ideologia em direção à crítica da cultura e da sociedade. Para Adorno, o sujeito autêntico deve ser dialeticamente o não-idêntico por excelência. É neste sentido que o projeto do filósofo alemão caminha. Voltar-se ao conceito, mergulhar em suas entranhas, mas em direção a não-identidade.

Seria esta passagem a que motiva a invocação do “nome de Marx”? Aqui, parece haver uma forte aproximação entre as críticas de Marx e Deleuze⁹²: a negação da negação separaria e não uniria indivíduo e realidade. Ainda haveria a dependência de um sujeito conceitual que observa o mundo e não necessariamente faz parte deste.

Porém, afirmar que Marx pode ser visto como um precursor da diferença implica em observar mais de perto o procedimento do pensador alemão para analisar de que forma o *negativo* é operado na chamada dialética materialista, visto que uma característica atribuída à filosofia da diferença é sua positividade. O significado da negatividade é radicalmente diferente em cada um dos filósofos tratados neste trecho, acompanhando uma diferença básica das leituras francesas e alemãs sobre o conceito. Em Marx, aquilo que é chamado de negativo são os elementos da realidade⁹³ cuja relação (ou tensionamento) motiva as contradições, rupturas e diferenciações. Pensa-se pois existe um mundo que influi na forma em

⁹² Ainda que sempre haja a chance de que Marx enxergue a sutileza hegeliana de, por meio de um idealismo dito exacerbado, romper com a mera identificação entre dado e realidade e recolocar o materialismo em um patamar no qual a compreensão do real e de sua complexidade não prescinde do trabalho do pensamento. O idealismo de Hegel não é uma reapropriação do conceito platônico de mundo das Ideias, mas o pensamento reflexivo do ser sobre os elementos do real, elementos que nunca se dão de forma imediata. É possível dizer que a visão deleuziana, influenciada pelo imediatismo do dado conforme encontrado em Bergson (o vivido), não coaduna da mesma forma de compreensão de Hegel e do status do idealismo como elemento essencialmente materialista da filosofia hegeliana que se encontraria descrito, por exemplo, por Adorno.

⁹³ DEBORIN (1927), a partir de suas análises sobre a matriz espinosana existente em Marx, nota que “a respeito da natureza das coisas, chamo a atenção para o caráter puramente dialético da formulação deste problema por Espinosa. Toda coisa finita (em contraste com a natureza como um todo) tem sua causa de existência não em si mesma, pois neste caso seria uma absoluta causa sui, mas em outras coisas. Cada coisa finita é determinada pela totalidade das coisas, não existindo de forma isolada; todas as coisas são conectadas de forma recíproca, estão em interação recíproca. Logo, toda coisa finita é limitada, ou seja, contém em si a negação de seu próprio ser, enquanto a natureza, como um todo, representa absoluta positividade e exclui toda negação. Por outro lado, as determinações negativas da natureza como um todo (infinita, ilimitada, indivisível, sem causa, etc.) exprimem não a negação, mas ao contrário, suas determinações absolutamente positivas. Aqui, a negação transforma-se dialeticamente em afirmação. Mas todas as definições positivas das coisas finitas expressam a negação, revelando sua natureza efêmera”. Isso não é exatamente uma adaptação da visão hegeliana sobre a expressão de Espinosa *Omni determinatio est negatio*, mas uma inversão mais sutil na qual a diferença, ou o elemento positivo, tem em si o que o diferencia, e este é o elemento “negativo”, pois se não fosse assim a diferenciação não seria outra coisa senão a afirmação da identidade eterna. Similar à ideia de que a diferença difere por si. Considerando o papel que Espinosa opera na filosofia deleuziana, parece uma interessante forma de produzir tensão relacional entre tais elementos.

que o pensamento se dá, porém não numa relação de ser e não-ser⁹⁴, e sim numa relação de *produção* estabelecida entre os elementos da realidade e sujeito.

Se “o pensamento determina a realidade, o que determina o pensamento? A própria realidade⁹⁵.” Uma imbricação não de dois polos no qual um é a negação, mas não no sentido de um “não-existente” em relação ao outro, mas sim um completo Outro ou uma variação do primeiro – todo o conjunto de possibilidades e diferenças que não está contido na predicação dos elementos do primeiro. A identidade é simplesmente um nó, uma relação entre o produzido e o modo da produção da vida de cada indivíduo. Não se está falando do movimento, do “teatro” da representação⁹⁶, mas sim de condições materiais de existência. De acordo com Marx, novamente recorrendo à citação de *O 18 Brumário*, “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita.” (18 B, p. 25)

Ou seja, nem há um sujeito autônomo, senhor de si e do mundo, como também não pode-se dizer que a individualidade surge apenas por efeitos da estrutura, por mais que esta seja importante. Já em *A Ideologia Alemã*, Marx não

⁹⁴ Certamente reduzir a questão dialética a um jogo deste tipo é uma simplificação demasiada. O próprio Hegel vê o movimento da dialética por meio de uma figura que aparece, em si, em um formato diferencial e não-reducionista: a primeira e a segunda negações, que podem ser tudo, menos operações simples. De acordo com ELLRICH (1996 : 467-470), a segunda negação possui ao menos quatro significados diferentes e inter-relacionados. Em um primeiro momento, designa um procedimento no qual a segunda negação é referenciada à primeira, e isto a torna autorreferente de duas maneiras: (a) como um movimento que elimina a relação negativa, ou (b) como a produção de uma constelação completamente nova. A dupla negação, então nomeia um procedimento que falha em seu objetivo de determinar sua auto-referencialidade, o que ocorre ou pelo colapso em direção à primeira negação (efeito da aplicação da negação sobre si mesma) ou pela simples repetição de negações, para uma alternância vazia entre postulados.

⁹⁵ ALVES, 2010 : 5

⁹⁶ De acordo com SAFATLE (2015), a própria dialética deve ser absolvida da acusação de ser, no limite, um pensamento representacional. Deleuze, ecoando não apenas Nietzsche mas principalmente Heidegger, considera que o hegelianismo seria apenas a “culminação de um longo projeto de determinação pela representação” no qual o sujeito somente conseguiria se relacionar ao exterior – aquilo que é representável – por meio da negatividade, “a última astúcia de um pensamento incapaz de escapar da representação como único modo de representação”. Porém, Hegel não vê o conceito como uma “imagem de uma coisa na presença”, mas sim como um processo de “reconstrução normativa a partir do desdobramento da experiência”: a dialética hegeliana – e por extensão a marxiana – não aceitam a figura da representação pois as relações entre os conceitos e os objetos não se dão na forma de subsunções, mas sim por meio das negações determinadas.

pensa mais em termos de homem, mas em *forças* produtivas e *relações* de produção. O “ser” É a relação⁹⁷, a *práxis*.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que tem que reproduzir (...) Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. *O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como o modo como produzem.* (AIA, p. 36-37)

É possível ver esta posição de Marx como análoga à ideia deleuziana do agenciamento, a partir do momento em que este desmonta uma ideia de natureza humana *a priori* e simultaneamente nega a existência de categorias universalizantes fundadas nas ideias. O agenciamento é produção, pois

é uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, sexos, reinos - de naturezas diferentes. Assim, a única unidade do agenciamento é o co-funcionamento: é a simbiose, uma "simpatia" (D, p. 88)

Para Deleuze (e Guattari), ecoando Espinosa, a Natureza é fábrica de si mesma e de tudo que dela decorre. E o que produz essa fábrica? O próprio real. Portanto, se a natureza é uma realidade que não para de produzir-se a si mesma (ao invés de algo dado), também as partes que a compõem e dela participam não param de ser produzidas e de participar da produção de si mesmas. O que inclui a nós, parte efetiva e efetuada deste real. O retorno a si não é um humano isolado em si, o primado da ideia de Eu, mas a percepção de que o humano é eminentemente social, e que este “Eu” é predominantemente inter-relacional e intersubjetivo.

⁹⁷ Isso não quer dizer que os termos da relação não tenham dignidade ontológica. Em Marx isso é mais evidente, pois o burguês e o proletário, por exemplo, são categorias que se referem a grupos sociais determinados. Da mesma forma, o capital não é apenas o resultado da relação entre venda de força de trabalho e a mais-valia decorrente: ele se produz a partir de ações concretas, mesmo que ao final possa ser abstrato, como por exemplo o capital produzido por especulação financeira. Já em Deleuze, há um desdobramento interessante: se a multiplicidade e a diferença são aquilo que permite a intelecção da univocidade do ser, as ilusões sobre finitude e identidade devem ser ou momentos da univocidade ou entidades com dignidade ontológica próprias, já que uma negação ontológica neste caso “produziria a situação cômica de ter de explicar porque montamos verdadeiras máquinas filosóficas de guerra contra aquilo que, no final das contas, do ponto de vista ontológico, é inexistente” (SAFATLE, 2012). Isso é importante para relacionar as visões de materialismo de Marx e Deleuze.

3.2 O problema da representação

Há uma diferença importante, no entanto, entre a forma pela qual Deleuze e Marx lidam com o problema da representação do pensamento. O primeiro busca pensar para além da representação, notadamente sobre a possibilidade de pensar uma ontologia. O pensamento representacional giraria em falso, retornando à afirmação de uma unidade da identidade, onde até mesmo a oposição entre elementos funcionaria apenas como reafirmação do elemento inicial (como se ao dizer-se “ser” e “não-ser” somente fosse possível determinar o segundo em um retorno ao primeiro). A filosofia da Diferença não pode admitir tal operação.

É importante notar que, sobre a determinação de predicados ao sujeito, desde a Antiguidade a representação é uma determinação por “oposição, identidade, semelhança e analogia⁹⁸”. Porém, o pensamento, em Deleuze, é uma atividade criadora, violenta até. Antes de montar-se um esquema de representação que dê conta do pensamento, é preciso literalmente redefinir o conceito de pensamento como cria e não como reflexor: o próprio ato de pensar é trespassado por uma potência de criação – ou só ocorre tendo esta potência como motor.

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento. (DeR, p. 230)

O pensamento representacional tem como características fundantes ser norteado por um senso-comum (responsável por construir uma imagem dogmática do pensar) e por uma relação pressuposta entre o que é pensado e a busca de verdades universais e atemporais, como se o pensar, automaticamente, buscasse o que é verdadeiro.

⁹⁸ Cfe. SAFATLE (2009), os princípios em questão são a *identidade* em relação ao conceito, a *analogia* entre julgamentos, a *oposição* entre os predicados de um mesmo sujeito ou entre sujeitos exteriores e a *semelhança* entre os objetos percebidos. Desta forma, no interior deste modo de disposição que funda aquilo que Deleuze chama de “representação orgânica”, a diferença distingue-se da diversidade e da alteridade, aparecendo submetida à oposição, que é elevada à condição de diferença fundamental.

O foco deleuziano passa a ser o combate ao modelo da reconhecimento, no qual afirma-se que conhecer é, no fundo, re-conhecer por meio do uso congruente das faculdades da razão. Reconhecer o que permanece idêntico a si é reconhecer a própria verdade, assim como a verdade do modelo está corroborada por sua identidade, por ser idêntico a si mesmo. Esta é uma relação essencialmente contemplativa entre pensamento e mundo.

Tal modelo é baseado na distinção platônica entre os mundos inteligível e sensível. Porém, Deleuze nota que a distinção entre estes mundos é apenas parte da questão. Outra distinção, mais profunda e fundamental, perpassa a filosofia de Platão e, por extensão, a de todo o ocidente: a separação entre cópia (duplicata que conserva uma boa relação com a coisa mesma ou com a essência⁹⁹ presente no mundo inteligível) e o simulacro, que não possui este atributo. Representar seria, então, buscar a identidade das coisas, reproduzir de alguma forma sua essência. A identidade que existe entre a cópia e o copiado é indicativo da verdade do modelo.

Já o pensamento anti-representacional faz uma distinção entre o pensamento (ou o pensado) e o *ato* (a ação) de pensar. O ato de pensar é efeito da relação entre pensamento e signo. Este é aquilo que retira do pensamento o caráter abstrato, retira seus pressupostos representacionais. O signo se torna aquilo que nos obriga a pensar, por impedir a reconhecimento: é o novo e inesperado. Assim, o ato de pensar gerado pelos signos é o pensamento criador.

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural, é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estuor, de suas possibilidades apenas abstratas (PeS, p. 96).

Se o ato de pensar é efeito do encontro do pensamento com os signos - e estes interpelam a segurança da representação – o ato possui materialidade,

⁹⁹ De acordo com Deleuze, o conceito de essência na filosofia platônica guarda uma relação estreita com o conceito de identidade: a essência é o modelo primeiro, imutável, aquilo que é idêntico a si próprio. Já para ele a essência é parte das séries, e é variável de acordo com o tipo de encontro que ocorre entre pensamento e signos, pois estes encontros marcarão cada indivíduo de modo particular. A essência, ou ponto de vista, é o caminho pelo qual se produz uma verdade parcial e implicada na realidade. A essência não é universal, mas sim individualizante e produtora de diferença.

entendendo esta como sua ocorrência no mundo ou na realidade à qual o encontro acontece. Assim, o ato de pensar é parcial e implicado, pois é efeito de determinados signos em particular: é a forma pela qual o indivíduo interpreta os signos que o atingem. Desta forma, suas verdades não são fruto da vontade, da consciência ou do inteligível, mas da realidade em si.

Para Deleuze, não seria uma tarefa difícil separar a produção filosófica em dois grandes campos: os filósofos afiliados à tradição da representação (como Platão, Kant e principalmente a sua nêtese Hegel¹⁰⁰) e os que se afastam deste modelo abrindo espaço para a diferença, como Nietzsche, Espinosa e Foucault. Porém, há um silêncio de Deleuze sobre qual seria a posição de Marx neste embate.

O que é possível aferir é que Marx vê relação direta entre produção de representações e a vida material dos seres humanos, estando a primeira ligada à

¹⁰⁰ Novamente é preciso questionar se esta posição de Deleuze não é baseada em uma leitura enviesada da filosofia hegeliana, até mesmo pelo amálgama operado entre representação e dialética. Deleuze considera a posição hegeliana muito próxima à de Aristóteles, já vista anteriormente, sobre a diferença e a determinação. Se a diferença específica aristotélica pode ser pensada por Deleuze como uma forma de submissão da experiência da diferença às limitações representacionais do conceito – o que transformaria a diferença apenas em uma enunciação de predicados – ao passar para Hegel a contradição dialética seria apenas uma forma radicalizada da contrariedade aristotélica. Porém, Hegel não pensa os polos de uma dialética como fruto de relações de exterioridade. Logo, não é possível reduzir a contradição à contrariedade nem a algum tipo de incompatibilidade material (volta-se a pensar, apenas como ilustração em chave marxiana, como uma visão do proletário como incompatível ao burguês simplesmente arruinaria a dinâmica da luta de classes). A saída de Deleuze para este problema é propor que a representação, de alguma forma, tenta englobar sua negação, capturando o “sentimento” da infinitude: a assim chamada “representação orgiástica”, quando o conceito opera a internalização das diferenças exteriores a ele, e aquilo que não cabe nas amarras do conceito seria jogado para a categoria do negativo. O ponto duvidoso nessa interpretação, que ecoa as críticas de Heidegger e Nietzsche sobre a dialética, está no fato de que o próprio Hegel, na Fenomenologia, coloca a contradição como um “índice de verdade” e não como um sinônimo de contrariedade ou impensável. A contradição deve ser pensada e tensionada até desarticular aquilo que estava fundado anteriormente, levar a identidade até o ponto na qual exatamente por sua invocação percebe-se que não se sabe mais do que se falava. SAFATLE (2012) observa que “O Espírito não é uma consciência hipostasiada, mas outra forma de pensamento, radicalmente distinta da forma de pensamento que define a consciência. A Fenomenologia do Espírito não é uma antropologia da consciência, nem a consciência infeliz é seu destino final, o que seria bizarro já que Hegel criou tal figura da consciência para dramatizar as clivagens próprias à consciência moral kantiana, que ele critica”. Em suma, pensar o conceito significa pensar para além da representação, e não circunscrever o pensamento a ela. Deleuze parece não levar isso em conta na sua crítica. O interessante é que esta crítica sobre a relação conceito e representação não é nova. Schelling, em carta a Hegel, observa: “Reconheço não apreender até aqui o sentido da oposição que você estabelece entre *conceito* e representação”(Carta de Schelling a Hegel, 02 de novembro de 1807). E é em direção a Schelling que Hegel dirige o conceito de “bela alma”, aquele do qual a filosofia da diferença é anistiada em nome de Marx.

segunda. Isso é bem diferente de uma representação que se dê apenas na ordem do sujeito ou da consciência. A representação, em Marx, pode ser vista como “a linguagem da vida real”, e a própria produção da consciência está diretamente relacionada à atividade e ao comércio material dos homens.

O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (AIA, p. 93-94)

Marx confronta a ideia da representação atribuindo a ela um poder mistificador, não podendo ela ser tomada como ponto de partida. Todas as representações partem da realidade histórica dos indivíduos: são expressões conscientes – ilusórias até certo ponto, mas conscientes - das “verdadeiras relações e atividades” (AIA, p. 93), pois para Marx o inverso, ou seja, as relações e atividades serem expressões da consciência, apenas seria possível se existisse um “espírito à parte”¹⁰¹ além dos indivíduos materialmente condicionados. A ilusão da consciência como autônoma e formadora exclusiva do real é fruto, para Marx, de um modo limitado da atividade material e das relações entre os indivíduos em uma sociedade. Em suma, esta modalidade de representação é bastante aparentada com o conceito

¹⁰¹ Essa inversão na percepção e na ordem entre a realidade e a representação como um efeito de uma limitação na construção da sociedade acaba por remeter à conhecida frase da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, quando Marx aponta a religião como “o espírito de um mundo sem espírito” e como “consciência invertida do mundo, porque eles próprios (Estado e sociedade) são um mundo invertido”: parece haver uma necessidade em fabricar uma narrativa ou elemento que transcenda a realidade e dê sentido ao existente (a religião, a razão, a sociedade, o Estado, a história). Porém, esse elemento transcendente parece não ter lugar em um tempo no qual as certezas se desvanecem rapidamente, como o próprio Marx detecta.

de ideologia, um espelho invertido da realidade. Toda representação é falha ou ideológica, pois não captura o real de forma plena.

É importante mencionar os conceitos possíveis para ideologia no pensamento de Marx: o termo significa, em momentos diferentes da obra do autor, “ideias puras, autônomas e eficazes, sem ligação com a realidade” (a posição dos hegelianos descrita em *A Ideologia Alemã*), as “ideias da classe dominante” (ainda no mesmo texto) e um sistema de representações que serve para sustentar relações de dominação (como em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*)¹⁰². Todos estes conceitos nascem das tensões existentes na sociedade: as ideias – errôneas ou não – são fruto de tais contradições, e estas são o principal problema a ser enfrentado na sociedade. Sem a solução destas, torna-se impossível superar o pensamento ideologizado.

os homens, por força de seu limitado modo material de atividade, são incapazes de resolver essas contradições na prática, tendem a projetá-las nas formas ideológicas de consciência, isto é, em soluções puramente espirituais ou discursivas que ocultam efetivamente, ou disfarçam, a existência e o caráter dessas contradições. Ocultando-as, a distorção ideológica contribui para a sua reprodução (BOTTOMORE, 1998 : 592)

Nas sociedades capitalistas, a conexão entre a consciência invertida e a realidade “invertida” é mediada por um nível de aparências (ou representações) que é elemento constituinte da realidade em si. Marx chama esta esfera, fruto do funcionamento do mercado e da concorrência, de “forma fenomenal” da sociedade: a inversão das relações reais que se dão na esfera da produção¹⁰³. A ideologia (ou

¹⁰² Pode-se ainda adicionar a concepção de MANNHEIM (1954): tudo que o ser pensa é ideológico, pois é impossível não ser influenciado pela situação social na qual o indivíduo se encontra. Como todo conhecimento é condicionado de alguma forma, assim toda ideologia é igualmente condicionada. Já ALTHUSSER (1971), influência maior da leitura deleuziana sobre Marx, vê a ideologia como “representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (1971 : 53)

¹⁰³ O conceito de produção aqui pode ser expandido para além da esfera econômica. Acompanhando o pensamento de Althusser e Balibar, os modos de produção econômico, político e ideológico de uma sociedade concorrem para a formação de uma estrutura ou formação social. Mas o próprio Marx, ao salientar que as relações econômicas e as relações sociais se imbricam no modo de produção atual, dá ao conceito uma dimensão mais social do que simplesmente o reducionismo econômico da II e III Internacionais. O próprio Deleuze dirá que é impossível fazer filosofia política sem uma análise do capitalismo. Considerando a centralidade do conceito de política em Deleuze, a ideia de produção está para além do modo, mas não pode abdicar dele.

É necessário fazer também uma diferenciação entre dois conceitos deleuzianos que se articulam com o problema: criação é aquilo que é feito por um indivíduo, criador, de acordo

representação) funciona como uma capa que recobre os processos que ocorrem na sociedade (sejam as contradições dialéticas marxianas ou os agenciamentos deleuzianos), oferecendo, à sua maneira, segurança e correspondência entre o pensamento e a dita essência da sociedade capitalista (agora naturalizada e vista como elemento transcendente à realidade).

Apenas como comentário: seria possível ver a “criação de conceitos” tão defendida por Deleuze como a função da filosofia como uma recaída no problema da representação, porém desta vez não a desafiando, mas a confirmando? O pensamento identitário pode ser inerente ao processo de conceitualização, constituído por abstrações e identificação, erigindo um mecanismo de dominação no qual a identidade entre conceito e significado é pressuposta. Criar conceitos, ainda que de forma livre, seria, no fundo, relacionar abstrações (o conceito) com dados reais da consciência (o que o conceito abarca), ainda que o conceito nunca tenha sido pensado antes ou nunca usado naquela chave.

Sobraria, no coração do processo de invenção de conceitos, um resíduo representacional que é visível, por exemplo, na esfera política: as novas formas de articulação, para além da forma-partido ou da dicotomia presente na democracia representativa clássica, também assumem um caráter representacional e de reforço de identidade a partir do momento em que um indivíduo pode falar apenas por si e sua posição no *socius* e não coletivamente. No mundo da publicidade, as constantes criações de categorias sociais (*millenials*, *perennials*, *hipsters*, etc.) também mostram o resíduo representacional na medida em que os atributos que, em tese, diferenciam o indivíduo são compartilhados em algum nível pelo grupo ao qual ele é aderido, numa relação no qual cada termo retroalimenta o outro. Em um mundo como o atual, pensar de forma puramente afirmativa ou positiva traz o risco de recair no mito ou na ideologia, em suas piores acepções.

com uma necessidade específica. Por exemplo, um filósofo precisa dar sentido à sua realidade. Logo, ele cria conceitos. Já a produção, em Deleuze, é sinônimo de movimento. Como exemplo, a realidade se produz, isto é, seus elementos estão em permanente relação, e é a relação que produz a forma pela qual apreende-se tais elementos. A grande diferença aqui em relação à visão comum sobre o pensamento dialético hegel-marxiano é a supressão - ou *Aufhebung*, na tradução de FAUSTO (2015) para o termo - dos elementos pressupostos à relação. A dialética, de acordo com Ruy Fausto, prescinde da explicitação dos termos iniciais de seu movimento, estando centrada na relação entre eles. Não deixa de ser interessante que este foco na relação acima dos termos é exatamente a posição de Deleuze, que a usa para atacar um pretenso retorno ao identitário no método dialético.

3.3 *Intermezzo dialético*

*Seeing more and feeling less/ Saying no but meaning yes
This is all I ever meant/ That's the message that I sent
(I Can't Give Everything Away – David Bowie)*

Se a dialética como contraponto de imagens de pensamento é abandonada por Deleuze, por seu compromisso com o real e com o materialismo, não se pode dizer que a dialética problema-solução é simplesmente descartada enquanto procedimento: é possível pensar que o método deleuziano de aproximação e ressonância com outros filósofos¹⁰⁴ e sua articulação de conceitos e elementos de fora da tradição acadêmica podem ser, com alguma ou muita liberdade, pensados como um tipo aberto de dialética, pois tais articulações não caminham para uma síntese que esgote o assunto, e sim para abrirem novos pontos de apoio (de forma positiva, mas mesmo assim com uma mecânica interna dialógica-relacional).

Fazendo uma comparação próxima ao universo deleuziano, em música, a ressonância ocorre quando um emissor de ondas (a corda) vibra em uma frequência próxima (ou igual) à frequência natural de um instrumento. O corpo de um instrumento musical, um violão, por exemplo, é uma caixa de ressonância. As vibrações da corda entram em ressonância com a estrutura da caixa de madeira que "amplifica" o som e acrescenta **vários harmônicos**, dando o timbre característico do instrumento. Ou seja: parte-se de duas ou mais fontes sonoras que interagem de forma sistêmica com o objeto, gerando não apenas a amplificação da nota, como produzindo harmônicos (frequências múltiplas da nota principal, derivadas desta, que de certa forma a contém. Os harmônicos compõem a nota principal assim como são realçados, abafados ou criados por ela.). Na afinação de um instrumento musical, a técnica de batimento dos harmônicos acaba por gerar um outro conjunto de ondas resultantes das duas ondas iniciais, de modo que o par de cordas está afinado entre si quando as ondas coincidem (se sintetizam), liberando toda a complexidade do campo harmônico – o timbre do instrumento.

¹⁰⁴ O "pensar com" cf. MACHADO, 2009, passim. Isso é, em resumo, a ideia de aproximação dos planos de imanência da filosofia de Deleuze e de seus objetos de estudo. Deleuze não estabelece sistemas ou interpela os filósofos aos quais se dedica até mesmo por coerência aos pressupostos da filosofia da Diferença: estabelecer a crítica ou o negativo em relação ao pensador estudado não geraria a possibilidade de criação de novas formas de pensar a partir das relações com os conceitos destes pensadores. ZIZEK (2003) irá apontar este resíduo dialético no pensamento deleuziano, ainda que contestável.

Mais ainda: ao analisar-se a *Lógica do Sentido* deleuziana, percebe-se que esta não consiste em uma lógica excludente (onde os valores possíveis são apenas os de verdadeiro ou falso), mas sim em uma lógica de “condição da verdade” (ou sob quais condições a proposição X seria verdadeira – DeR, p. 25). Paradoxalmente isso levaria o movimento da lógica do sentido a efetuar uma série de contradições no melhor estilo dialético, notadamente se o conceito de diferença interna, em Deleuze, estiver atrelado à esta lógica. É preciso avançar nesta análise.

É sabido que, para Deleuze, “a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição” (DeR, p. 25). A razão para esta substituição seria o fato da diferença não implicar o negativo e não se deixar “levar até a contradição, a não ser que na medida em que continua-se a subordiná-la ao idêntico” (DeR, p. 25). Como Deleuze busca pensar um conceito de diferença sem negação¹⁰⁵, uma diferença que não seja redutível ao oposto do termo dado, ele considera que o negativo é uma ilusão (termo repetido insistentemente, aliás) e que a dialética seria “uma escolha moral que se levanta contra a diferença¹⁰⁶”, um tipo de pensamento premeditado para impedir a diferença como multiplicidade.

A contradição, neste caso, se reduz à organização da diferença por meio de uma dialética entre finito e infinito na qual os termos se reportam mutuamente no seu processo de significação (noite e dia, um e muitos, ser e não-ser). Porém, isto não corresponde ao funcionamento da dialética, pois contradição não é apenas oposição formal. O limite de um termo, na negação determinada, faz parte da

¹⁰⁵ Algo que ZIZEK observa: “O que permanece impensável para Deleuze é simplesmente uma negatividade que não seja simplesmente um desvio no caminho da auto-mediação do Uno” (2004 : 52)

¹⁰⁶ SAFATLE, 2012. A crítica deleuziana, de acordo tanto com SAFATLE (2012) como NESBITT (1996), tem um componente moral que não pode ser desconsiderado, pois ao utilizar uma noção como ressentimento – encontrada também na posição nietzschiana sobre o tema – ou traição, Deleuze buscaria fazer um julgamento de valor sobre o método hegeliano e talvez sobre o próprio Hegel. Este procedimento, além de quebrar uma regra constante do método deleuziano – o respeito ao pensamento abordado – parece ter um caráter pessoal e polemista, o “nós X eles”, talvez incompatível com uma abordagem rigorosamente filosófica. A dialética pode realmente ser vista como uma “falha de caráter” de um filósofo? Se categorias com as quais Hegel trabalha como finito e identidade são a “versão contemporânea do mal, agora chamado de ‘ressentimento’”, além de claramente ter se perdido o rigor necessário a uma análise, há uma confusão sobre a relação entre dever e paixão em Hegel. O pensador alemão critica violentamente posturas deontológicas de matriz kantiana, que promovem a cisão entre desejo e vontade, assim como a filosofia hegeliana pode ser vista como uma filosofia de transformação e atividade contínuas (o devir na história), o que é, segundo Safatle, “algo muito distante da fixação temporal própria a todo ressentimento”.

extensão do termo, e não pode ser reduzido a um simples jogo de oposições verbais. Levar um termo (seja o Senhor ou o burguês) ao seu limite é, dentro desta chave, leva-lo à exaustão, romper seu caráter identitário. As contradições da sociedade burguesa a levam ao ponto de ruptura: as relações das diversas forças na sociedade criam tensões e estados metaestáveis.

Logo, a identidade é um momento da diferenciação, e não o contrário. Contradição e diferença não se colocariam em campos opostos nem uma é limitadora da outra. Toda identidade é metaestável, e não o fim do processo. Assim, o limite funciona inicialmente como força de indeterminação e depois como força de ressignificação do objeto.

Há outro fator a ser observado dentro da filosofia da Diferença: até certo ponto, a definição da positividade opera dentro de um mecanismo de purificação ou exclusão do negativo, que em si é uma forma negativa de conceituação: diz-se o que algo *não é* para se dizer o que este algo é. “O negativo não aparece nem pelo processo de diferenciação, nem pelo processo de diferenciação. A ideia ignora a negação (...) exclui toda determinação negativa” (DELEUZE, 1968 : 276 apud NESBITT - tradução nossa). Porém, imaginar uma diferença interna livre de interação com o real ou o externo vai em sentido contrário ao próprio postulado deleuziano de que tudo é relação.

A diferença interna em si mesma assumiria a forma de uma “astúcia da razão”¹⁰⁷? Se a ideia se diferencia de si *em* si, como Deleuze coloca, pode-se lembrar que o próprio Hegel aponta que todo ente - que na sua imediatez primeira se mostra ao observador como uma totalidade unificada, fixa - é internamente não-idêntico, auto-diferenciado e revela-se a si no tempo (talvez como uma duração). Em Hegel, de acordo com ELLRICH (1996), já encontra-se a diferenciação de si e a questão da multiplicidade caras a Deleuze, notadamente na *Ciência da Lógica*¹⁰⁸.

¹⁰⁷ No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel define a astúcia da razão como uma atividade do conhecimento que está absorvida dentro do próprio conteúdo do conhecimento, ou seja, ocorre na própria definição daquilo que é conhecido. A ideia de uma astúcia da razão aparece quando se tenta explicar uma complexa, e às vezes contraditória, sucessão de fenômenos. É uma ideia que se encontra com mais frequência nas explicações de fenômenos históricos. Comparativamente, se em Hegel o Espírito é o motor da história, ou como a razão mostra sua astúcia, em Marx é a Luta de Classes e em Deleuze seria a Diferença interna.

¹⁰⁸ Ao dividir a lógica objetiva a partir das noções de ser e essência, Hegel busca introduzir uma “esfera de mediação, esfera do conceito como sistema das determinações de reflexão”.

Deleuze critica ferozmente a concepção hegeliana sobre a relação entre identidade e diferença, e rapidamente subsume a dialética em geral à rubrica de filosofia da identidade. Entretanto, Deleuze não observa que Hegel transforma a metafísica da substância em uma teoria das relações e (...), de fato, conceitualiza a reorientação do pensamento. Não totalmente em desacordo a Luhmann, Deleuze entende a famosa fórmula “identidade da identidade e diferença” como uma declaração unívoca sobre a prioridade da identidade sobre a diferença, não como uma figura que posiciona a co-originalidade de ambas. Ele não nota, entretanto, que a análise de Hegel sobre a identidade como determinação da reflexão resulta em uma “não-identidade absoluta-em-si” (LII, 41) (ELLRICH, 1996: 466-467)

A “identidade da identidade e diferença” pressupõe um Outro, ou muitos outros? Na Lógica do Sentido, algo está pressuposto: uma simultaneidade.

A lógica do sentido é necessariamente determinada a posicionar entre o sentido e o não-senso um tipo original de relação intrínseca, um modo de *co-presença* que por agora podemos somente sugerir, tratando o não-senso como uma palavra que *diz seu próprio sentido*. (LS, p. 85 – tradução e itálicos nossos)

Uma negação com dignidade ontológica, uma coexistência de fatores nominalmente opostos (senso/sentido e não-senso – negação de senso) e um valor diferencial (e existente) a aquilo que é colocado inicialmente como oposição. Muito da dialética marxiana – e estranhamente de sua base no próprio Hegel – parece estar contemplado neste raciocínio deleuziano.

A principal diferença qualitativa entre as visões marxiana e hegeliana da dialética pode estar na inserção e diálogo com o real: o movimento do pensamento somente se dá, na visão marxiana, *a posteriori* das condições de possibilidade e dos elementos dados pelo real¹⁰⁹. Os polos desta dialética não podem, desta forma,

A essência opera a função de mediação entre o ser e o conceito, e tal mediação permite que seja descartada uma noção fixa e identitária de objeto em benefício da ideia de que o “objeto” é o nome dado a uma estrutura relacional. Conforme SAFATLE (2015), em Hegel “o conceito não é conceito de objeto, o conceito não tece relações biunívocas com objetos isolados. Antes ele é a formalização de relações entre objetos, o conceito é um conceito de estados de coisas”. Se isso for verdade, a influência de Hegel no pensamento de Marx se torna mais visível, pois este último também combate a representação em prol da relação.

¹⁰⁹ Importante lembrar de um trecho crucial do prefácio à segunda edição de O Capital, onde Marx afirma que “por seu fundamento [*Grundlage*], meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também sua antítese direta [*direktes Gegenteil*]. Para Hegel, o processo de pensamento [*Denkprozeß*], que ele, sob o nome de ideia [*Idee*], transformada num sujeito autônomo, é o demiurgo do efetivo [*Wirklichen*], este apenas a sua manifestação externa”. Se há alguma aproximação entre Ser e Ideia para Hegel, uma interpretação bastante difundida de sua teoria, em Marx “pelo contrário, o ideal [*Ideelle*] nada mais é senão o

deixar de estarem relacionados ao concreto: são concretos. A negatividade, ou a contradição, se dá entre elementos existentes, positivos. É a articulação entre eles que gera o suceder de contradições (ou multiplicidades?). O negativo pode ser entendido como uma não-realização de potencialidades, ou como a realização de um outro conjunto destas¹¹⁰.

Assim, o conceito de dialética poderia ser pensado de forma não totalizante ou diversa da síntese de opostos: uma diferença se dá a partir de uma *relação* (não necessariamente uma oposição ou negação) entre elementos. Em uma rede ou rizoma, os objetos não são determinados em sua totalidade (são sem totalização): "Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Tal sistema poderia ser chamado rizoma." (MP, v.1, p. 13).

É preciso entender de que modo este conceito opera para que possa-se estabelecer mecanismos de produção na problemática analisada. A fórmula que o define não apenas evitaria a totalização (visto que sempre "falta" ou deriva algo) como também evita um Múltiplo que esteja, de alguma forma, subordinado a uma imagem prévia de pensamento.

"O que Guattari e eu chamamos rizoma é precisamente um caso de sistema aberto. Volto à questão: o que é filosofia? Porque a resposta a essa questão deveria ser muito simples. Todo mundo sabe que a filosofia se ocupa de conceitos. Um sistema é um conjunto de conceitos. Um sistema aberto é quando os conceitos são relacionados a circunstâncias e não mais a essências. Mas por um lado os conceitos não são dados prontos, eles não

material transposto [*übersetzte*] e traduzido [*umgesetzt*] para a cabeça do homem" . (MARX, Werke, Band 23, Berlin: Dietz-Verlag, 1998, p. 27)

¹¹⁰ Sabe-se da afiliação de Deleuze a uma crítica da negatividade baseada na visão de Bergson. Em *Diferença e Repetição*, o próprio conceito de diferença não é tensionado até o ponto da contradição ou negação. Todavia, o essencial do problema é compreender se aquilo que é chamado de negação no ambiente hegeliano/marxiano é a mesma coisa que é chamada assim no ambiente de Bergson e Deleuze. Será que os conceitos se equivalem? Pode-se afirmar, sem temor, que a negação "alemã" é de outra matriz: para Hegel, assim como para Marx, Adorno e demais dialéticos, negação é quase sinônimo de alteridade. Conforme SAFATLE (2015), já na Lógica da Essência hegeliana "o Outro perde o aspecto de um exterior indiferente para se tornar aquilo que está desde o início indissociável de seu oposto", o que inverte a visão comum da afirmação da Identidade como o elemento *a priori* – interpretação corriqueira na leitura francesa sobre a dialética – para uma nova definição da identidade que surge a partir da diferença. O objeto, ou sujeito, é fruto de uma estrutura relacional, e não o ponto que cria e normatiza a visão da realidade. Deste Outro, que surge tanto por diferenciação como por contradições, é que se torna possível localizar, ainda que temporariamente, um Eu. A essência funciona como passagem da substância (o ser) para ser apreendida como sujeito (o conceito). De forma muito esquemática, este é o mecanismo de operação interna na Ciência da Lógica. Entender esta diferença em relação à visão de senso-comum sobre a identidade em Hegel é crucial para entender a questão.

preexistem: é preciso inventar, criar os conceitos, e há aí tanta invenção e criação quanto na arte ou na ciência." (DELEUZE, *Entrevista ao jornal Liberación*, 23/10/80)

O rizoma é um sistema conceitual aberto, mas nem todo sistema com essa característica é, necessariamente um rizoma. Nem toda associação livre de pensamento funcionará desta forma: é necessário um resultado, uma produção. Nem toda aproximação produzirá algo. "O rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza" (MP, V.1, p. 31). Ou seja, não submete o pensamento a uma relação causal ou a um princípio fundante: "põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. (...). Não tem começo nem fim, mas sempre um meio, pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades" (MP, v.1, p. 31).

A "origem" é no meio. A gênese é puro devir, não estando relacionada ao termo "originário". É criação, não retorno, sob critérios rigorosos¹¹¹. Assim, a origem "perde seu caráter de *a priori* englobante, ao passo que o múltiplo se subtrai à influência do Uno (n-1) e torna-se o objeto de uma síntese imediata, dita "multiplicidade"", para se evitar qualquer vestígio ou retorno de elementos do "pensamento arbóreo" e do Uno no pensamento filosófico.

Assim, o pensamento remete não apenas à experiência, mas à experimentação, tirando o investigador de uma posição burocrática e reprodutora de conceitos preestabelecidos. O pensar rizomático não é representação de pensamento: busca-se um efeito real que altere a vida e o pensamento. "É aí que pensar conquista ao mesmo tempo sua necessidade e sua efetividade, reconhecendo os signos que nos obrigam a pensar porque englobam o que ainda não pensamos¹¹²".

Desenha-se então um ponto de discordância entre o que se entende por dialética e o rizoma, pilar da diferença. A própria existência de termos que possam estar em relação é colocada em xeque. O rizoma está no meio, nunca no extremo, logo qualquer totalização é falha, visto que ou falta ou sobra uma possibilidade. Não

¹¹¹ A "sobriedade" deleuziana consiste em "Não julgar previamente qual caminho é bom para o pensamento, recorrer à experimentação, erigir a benevolência como princípio, considerar enfim o método uma muralha insuficiente contra o preconceito, uma vez que ele conserva pelo menos sua forma (verdades primeiras)" (ZOURABICHVILI, 2004 : 52)

¹¹² ZOURABICHVILI, 2004 : 53

é o *que* se pensa ou *de onde* se parte, mas o *como* se pensa. Não se trata de unidades ou totais, mas sim de linhas. Por isso a crítica deleuziana a respeito do Uno e do Múltiplo, como já abordado. Conforme Deleuze,

Um se torna dois: cada vez que nos encontramos com esta fórmula, mesmo que enunciada estrategicamente por Mao Tsé-tung, mesmo compreendida o mais “dialeticamente” possível, nós nos encontramos diante do pensamento mais clássico e o mais refletido, o mais velho, o mais cansado. (...) O livro como realidade espiritual, a Árvore ou a Raiz como imagem, não para de desenvolver a lei do Uno que se torna dois, depois dois que se tornam quatro... A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz (...) Isto para dizer que este sistema de pensamento nunca chegou a uma compreensão da multiplicidade: lhe era preciso uma forte unidade principal suposta para chegar aos dois seguindo um método espiritual (MP-1, p.3)

Mas é preciso repensar, no vocabulário da dialética, o que significa a totalização: ela “não é mera recontagem, redescrição do que ocorreu, mas é construção performativa do que, até então, não existia¹¹³”. Em vez de um retorno que confirme as determinações anteriores, aponta-se para uma indeterminação de conceito ou de objeto. Logo, o proceder dialético não retorna a uma definição preconcebida do ser, do ente ou do real, mas ao não determina-los, revela mais sobre eles do que parece¹¹⁴. Simultaneamente, nega e afirma o que está pressuposto – aquilo que faz parte do processo e o desencadeia.

Há uma outra questão a ser mostrada: existe uma diferença brutal entre a chave dialética de divisão “o um se divide em dois¹¹⁵” e o “um se torna dois” da introdução do platô Rizoma. A divisão dialética mostra a inexistência do Uno como entidade, somente como cisão. Somente há consciência da existência da entidade a partir de um corte que marca, inicialmente, o que está para além dessa pseudo-unidade. Ou seja, a tomada de consciência do Um dá-se por meio do movimento. Tudo é processo, não identidade. Esta tomada de consciência não seria uma afirmação ou fortaleza do Uno, mas um sinal de sua precariedade e

¹¹³ SAFATLE, 2015: 40

¹¹⁴ Nas palavras de GATTI (2009, online), “Dialética significa, antes de tudo, que a coisa não é idêntica ao seu conceito. A inscrição histórica do potencial crítico desta concepção de dialética está na configuração da identidade como a forma atual da ideologia, exigindo uma transformação da noção mesma de crítica da ideologia: não mais apontar a diferença entre realidade e conceito em vista da realização futura deste, mas expor a diferença entre coisa e conceito diante de sua identidade social aparente. A dialética torna-se materialista quando adquire consciência desta não-identidade entre coisa e pensamento.”. Logo, materialismo não é identitário, mas diferencial.

¹¹⁵ Cfe. BADIOU (1997, p. 45)

impermanência¹¹⁶.

A metaestabilidade de estados, defendida por Deleuze, é em si um sistema no qual os elementos se mostram em um equilíbrio precário, em permanente tensão. Desta tensão surgem as possibilidades de devir, de forma aberta. Isso também encontra-se em Marx, em certo grau. Há uma articulação de elementos e procedimentos diferentes que pode ser explorada. A multiplicidade do real, sua característica rizomática, é de certa forma encontrada no próprio Marx na *Contribuição à Crítica da Economia Política*, quando analisa que o concreto assim o é pois “é a síntese de *múltiplas determinações*, portanto *unidade da diversidade*”¹¹⁷. Nós ou encontros de fatores diversos. Outro trecho de Marx que deve ser levado em conta nesta análise em especial encontra-se em sua tese de doutoramento sobre Demócrito e Epicuro, sendo possível pensar o ser social como *atomon* e simultaneamente diferencial/múltiplo apenas por ser concreto.

Como existe em grande número, cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade. Mas ele existe simultaneamente na determinação do átomo, o que obriga a que a multiplicidade seja nele, de um modo necessário e imanente, uma unidade; isso acontece no átomo *pelo simples fato de existir*. (DDE, p. 15)¹¹⁸

Se, para o pensador alemão, não é a consciência que transforma as relações materiais, mas estas que transformam aquela, as ideias são impregnadas das relações do mundo em que se vive, entrando em tensão com a realidade material, transformando as condições históricas em um devir.

Esta apresentação, esta *Darstellungsweise*, este modo de exposição é

¹¹⁶ Cfe. Lênin, “a unidade (coincidência, identidade, equivalência) dos contrários é condicional, temporária, transitória, relativa. A luta dos contrários se excluindo mutuamente é absoluta, como são absolutos o desenvolvimento e o movimento”. (*apud* BADIOU, 1997, pp. 45-46)

¹¹⁷ MARX, *apud* LUKÁCS, 2012 : 212

¹¹⁸ Conforme CANTO (2017, em manuscrito), um exercício interpretativo interessante é a substituição da palavra átomo por humano ou humanidade, visto que *atomon*, em grego, significa indivíduo. Marx faria um interessante jogo de palavras para mostrar, “a partir de Epicuro, como somente na união de todos – no terreno social - é possível perceber a força existente na humanidade: reconhecendo inicialmente sua individualidade, mas percebendo também que é na multiplicidade própria de sua existência que o ser terá o que é preciso para entender e transformar o mundo”. Esta possibilidade aproximaria o materialismo marxiano e a interpretação benjaminiana sobre o tema, o que não descarta uma aproximação posterior com Deleuze (sobre aproximações e tensões entre o pensamento de Deleuze e de Walter Benjamin, vide BENSMAIA, R. *The Kafka Effect*)

exatamente à dialética que me parece existir, de maneira consistente, na obra de Marx. Trata-se de um *logos* que se transforma em história, ou melhor, que reencontra a sua gênese histórica; trata-se de uma *lexis* que se transforma em práxis, ou melhor, que se redescobre como práxis; trata-se de um *logos* que nega a sua fundação ontoteológica e que se abre, como enquanto projeto de um novo mundo. (BENOIT, 2011 : 6)

A dialética seria, desta forma, não a síntese de opostos, mas a *tensão relacional* que move os elementos pressupostos e suprimidos, inclusive não sendo preciso nomeá-los, pois é a relação que se encontrará em estado de perpétua metaestabilidade, gerando um ou mais devires. O que esta tensão gera é a diferença entre estes elementos base, pois uma síntese não é identitária com os pontos de origem: podem compartilhar elementos, mas não uma identificação completa¹¹⁹. Neste sentido, uma dialética do duplo positivo significa a materialidade dos elementos geradores da tensão e do resultado das tensões, tendo assim uma dimensão política evidente¹²⁰.

Assim, é possível traçar uma ponte inicial entre os conceitos de Marx e Deleuze e estipular, com certa segurança, que ambos tratam a questão da identidade de forma diferente da de Hegel e com semelhanças entre si. Se Marx coloca a dialética sobre os próprios pés, mesmo se mantendo em uma tradição hegeliana, a afirmação da Diferença em Deleuze contesta a forma hegeliana da negação e da crítica, mas deixaria uma brecha a outras formas de processo dialético, por mais polêmica que esta afirmação possa soar, visto que o francês

¹¹⁹ Para Engels, ecoando o pensamento marxiano, a dialética “não delimita de modo isolado os objetos, nem os toma como algo fixo e acabado, investiga os *processos*, a origem e o desenvolvimento das coisas e as insere em *uma trama infinita de concatenações e de mútuas influências*, em que nada permanece o que era nem como e onde existia”. (ENGELS, apud MUSSE, 2011) Já Horkheimer lembra que a dialética rejeita tanto o monismo como o dualismo filosóficos e, nessa dupla rejeição, resiste à sua própria imobilização, já que a hipostasia de um dos polos ou dos momentos do processo é abdicar da própria dialética. BENJAMIN (2006, p. 51) observa que “o pensamento dialético é o órgão do despertar histórico. Cada época sonha não apenas a próxima, mas ao sonhar esforça-se em despertar. Traz em si mesma seu próprio fim e o desenvolve – como Hegel já reconheceu – com astúcia”.

A crítica althusseriana, de acordo com FAUSTO (2015) acaba por remontar à visão kantiana sobre a dialética. Por assumir este vício kantiano como pressuposto, os althusserianos não podem enxergar a dialética de outra forma que não seja um sistema ou teoria geral que, necessariamente, explique o real por meio de uma dessas chaves: experiência, razão ou crítica transcendental.

¹²⁰ Posteriormente, neste trabalho, será melhor desenvolvida a hipótese de que é exatamente esta dimensão política/prática que coloca Marx de forma contundente dentro da relação de filósofos da Diferença, junto a Espinosa, principalmente. Se até este momento já se tem pistas suficientes para entender a razão do “nome de Marx”, é preciso ainda aprofundar a articulação com o materialismo antes de entrar nesta seara política.

afirma textualmente que “detesta” a dialética (porém já é possível notar que não se fala da mesma dialética em todos os momentos). Um interessante comentário de Lenin, resgatado por Guattari na preparação do *Anti-Édipo*, parece dar uma chave mais precisa sobre todo o processo dialético em Marx, passo a ser dado na sequência do trabalho.

A tese fundamental da dialética marxista é a de que todo limite na natureza e na sociedade é só uma convenção e portanto modificável. Não há fenômeno que não possa, em certas condições, ser transformado em seu oposto (LENIN apud GUATTARI, 2006, p. 176)

Se todo limite é uma convenção, o que cria limites e convenções são as relações entre os fenômenos, não os fenômenos isolados. E há uma miríade de condições (ou de múltiplas determinações) que podem tanto demarcar o fenômeno como transformá-lo em seu oposto, assim como diversos graus entre o fenômeno e este oposto. A multiplicidade está embutida dentro do processo detalhado por Marx.

3.4 As duas dialéticas de Marx

Ao analisar-se o pensamento de Marx sobre a dialética hegeliana – e por conseguinte sobre a estruturação da sua própria versão da dialética, é preciso salientar alguns momentos importantes no processo: a crítica do conceito idealista de trabalho e da mistificação da lógica dialética (*Crítica da filosofia do direito de Hegel* e *Manuscritos econômicos e filosóficos*); a contestação da filosofia especulativa hegeliana (*A Sagrada Família*, *A ideologia alemã* e *Miséria da filosofia*); e uma reavaliação positiva da dialética hegeliana a partir dos *Grundrisse*, ainda que mantendo distanciamento crítico e não sendo esta reavaliação completa.

Marx se mantém avesso à dialética hegeliana enquanto tal, mas ainda assim considerava que a sua forma de trabalho com a dialética mantinha pontos em comum com a de Hegel. Ao responder uma crítica de Dühring, Marx observa que

Ele sabe muito bem que meu método de desenvolvimento *não* é hegeliano, já que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda a dialética, mas só *depois* de ter sido purgada de sua forma mistificada, e é precisamente isso que distingue *meu* método. (CaK, 6 de março de 1868)

Já no posfácio à segunda edição do primeiro volume de *O Capital*, Marx retorna a esta distinção entre suas formas dialéticas e a de seus predecessores:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede que ele tenha sido o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento de maneira abrangente. Com ele, a dialética está de cabeça para baixo. Ela deve ser invertida, para que se revele o núcleo racional dentro da ganga mística. (MARX, apud BOTTOMORE, 1997 : 150)

Marx vê o Espírito infinito hegeliano¹²¹ como projeção ilusória dos seres finitos – ou alienados – e o transcendente real seria a Natureza. Há a necessidade e o comprometimento com a investigação das relações de causalidade, que ocorrem em reciprocidade entre humanidade (em permanente desenvolvimento) e natureza, realidade irreduzível mas transformável. A crítica a Hegel é severa: a redução do ser ao conhecer é denominada por Marx de falácia epistemológica e a redução da ciência à filosofia como ilusão especulativa.

Como diferenciação ao sistema hegeliano (e também à dialética de Fichte, que é a que realmente propõe o sistema tripartite tese-antítese-síntese totalizada de forma explícita), seria possível dizer que a dialética, em Marx, se encontraria subdividida em duas: a dialética crítica e a dialética sistemática. A primeira,

uma intervenção prática na história, toma a forma de uma tríplice crítica da doutrina econômica, da concepção de seus representantes, e das estruturas geradoras e relações essenciais que formam sua base, e incorpora um momento kantiano (historicizado) (ressaltado originalmente por Max Adler) no qual são meticulosamente situadas as condições históricas de validade e adequação prática das várias categorias, teorias e formas que são criticadas. A dialética crítica de Marx talvez seja mais adequadamente classificada como uma fenomenologia dialética, empiricamente em aberto, condicionada materialmente e historicamente circunscrita. (BOTTOMORE, 1997 : 172)

¹²¹ Para BOTTOMORE (1997), as três chaves da ontologia de Hegel são o idealismo realizado, o monismo espiritual e a teleologia imanente. Em oposição ao idealismo, Marx rejeita tanto o absoluto hegeliano como a figura de identidade de todo o universo, concebendo a matéria e o ser como irreduzíveis ao espírito e ao pensamento (ou como alienações deles); contra o monismo, Althusser argumentou corretamente que a diferenciação e a complexidade são essenciais para Marx (considerando a concordância de Deleuze com a visão althusseriana sobre o marxismo, isto reforça a ideia de Marx como teórico da diferença), e Della Volpe ressaltou, com acerto, que suas totalidades estão sujeitas a confirmação empírica e não especulativa. Quanto à teleologia, a ênfase de Marx recai sobre a necessidade causal e não conceitual – a teleologia é limitada à práxis humana e seu aparecimento em outras áreas é “explicado racionalmente” (cfe. carta de Marx a Lassalle, 16 de janeiro de 1861).

Já a dialética dita sistemática tem como fulcro o fato de, para Marx, as contradições do capitalismo terem origem nas contradições inerentes à mercadoria: seu valor de uso e valor de troca e os aspectos útil concreto e social abstrato do trabalho contido nela. Tais contradições, juntamente com as existentes entre as forças e relações de produção, a produção e o processo de valorização, o trabalho assalariado e capital, entre outras, podem ser entendidas como um legado histórico da separação dos produtores imediatos dos meios e materiais de produção, entre si e, por conseguinte, do nexo das relações sociais dentro do qual se processa sua ação sobre a natureza e sua reação a ela. Citando Marx,

Não é a unidade do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza que precisa de explicação ou é resultado de um processo histórico, mas a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital. (G. p. 401)

Desta forma, o que caracterizaria o pensamento de Marx são suas explicações e críticas dialéticas. Nas primeiras, forças, tendências ou princípios opostos são explicados em termos de uma condição causal comum da existência; nas segundas, teorias, fenômenos etc. inadequados são explicados em termos de suas condições históricas, mas essa explicação transforma as descrições destes fenômenos. Assim,

Uma possibilidade suscitada pela crítica feita por Marx à filosofia da identidade de Hegel é a de que a dialética em Marx (e no marxismo) pode não especificar um fenômeno *unitário*, mas sim várias figuras e tópicos *diferentes*. Assim, ela pode referir-se a padrões ou processos na filosofia, na ciência ou no mundo; ao ser, ao pensamento ou na sua relação (dialética ontológica, epistemológica e relacional); na natureza ou na sociedade, no que está “dentro” ou “fora” do tempo (dialética histórica *versus* dialética estrutural) – nos universais ou nos particulares, trans-históricos ou transientes etc. E dentro dessas categorias, outras divisões podem ser significativas. Assim, qualquer dialética epistemológica pode ser metaconceitual, metodológica (crítica ou sistemática), heurística ou substantiva (descritiva ou explicativa); uma dialética relacional pode ser concebida basicamente como um processo ontológico (por exemplo, Lukács), ou como uma crítica epistemológica (por exemplo, Marcuse). Esses modos dialéticos podem estar relacionados (a) por uma ascendência comum e (b) pelas suas conexões sistemáticas dentro do marxismo, sem estar relacionados pela (c) posse de uma essência, um núcleo ou germe comuns e ainda menos (d) de uma essência que possa remontar (inalterada) a Hegel. Marx ainda pode ter uma dívida positiva para com a dialética hegeliana, mesmo que em sua obra ela seja totalmente

transformada (de modo que nem o núcleo, nem a metáfora da inversão, se aplicariam) e/ou *desenvolvida* de várias maneiras¹²².

Logo, é possível afirmar que o negativo, como elemento da dialética em Marx e além dele, tem a função de escapar da totalização de um sistema que seria apenas aparentemente positivo. O trabalho do pensamento, a formação da cultura, seria este negativo em uma equação que coloca a facticidade e a natureza como os elementos existentes (ou positivos). A experiência negativa é tanto de negação (pensamento) quanto de afirmação (materialidade) plenas.

3.5 Dialética n-1

O que nesta dialética transformada se aproxima da dita antidialética deleuziana? Nas palavras do próprio Deleuze, o negativo é descrito como uma “insuficiência” (DeG, p. 172). Já o trabalho da diferença pode ser visto como uma inversão ou libertação da dialética de sua esquematização, esta resultante do uso da figura do negativo (porém, como já dito, a ideia de esquematização não dá conta da relação complexa entre estes conceitos). O interessante é que, na análise de *Diferença e Repetição*, o próprio Deleuze mostra a existência de mais de um tipo de dialética: “O uno e o múltiplo são conceitos do entendimento que formam as malhas frouxas demais de uma dialética desnaturada, dialética que procede por oposição.” (idem, 260)

A existência de uma dialética desnaturada implica, logicamente, na existência de um ou mais tipos de dialética que não incorrem nesta falha. Deleuze a chama de ideia dialética, problemática (por se referir à formulação dos problemas) e que se refere a “um sistema de ligações entre elementos diferenciais, um sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos¹²³ (DeR, p. 177).” . Uma dialética

¹²² BOTTOMORE, 1997 : 171

¹²³ Para colocar mais tempero na polêmica, LAPOUJADE (2015), comentando o que chama de movimento aberrante em Deleuze, observa que o curto-circuito que ocorre em todas as mediações existentes entre o sensível e a ideia é exatamente o que torna a filosofia deleuziana dialética, não precisando de um elemento de mediação ou de síntese, o que a aproximaria do conceito de imagem dialética em Benjamin: a mediação hegeliana é substituída pela imagem dialética em Benjamin, suprimindo o elemento destrutivo da dialética em prol do elemento criativo. A imagem dialética lida com o paradoxal, abdicando da mediação pelo movimento da “reversão entre extremos” (MATOS, 2012 : 31) sem conciliação ou posição intermediária.

múltipla, uma capacidade de questionamento, que teria sido abandonada em prol de uma totalização forçada e da redução do processo a parte de seu procedimento:

Quando a ironia socrática foi levada a sério, quando a dialética inteira confundiu-se com sua propedêutica, resultaram daí consequências extremamente deploráveis, pois a dialética deixou de ser a ciência dos problemas e, em última análise, confundiu-se com o simples movimento do negativo e da contradição. (DeR, p. 178)

A descrição deleuziana sobre a dialética (notadamente a versão hegeliana) é talvez apressada, como já comentado, mas permite detectar a primeira inspiração do marxismo deleuziano: as leituras de Althusser sobre Marx e Hegel. Para Althusser, a filosofia hegeliana era marcada pelo poder da identidade, ou seja, a existência de um princípio interno ao qual todo seu edifício teórico poderia ser reduzido: a contradição.

A simplicidade da contradição hegeliana só é possível, com efeito, pela simplicidade do princípio interno que constitui a essência de todo período histórico. É por ser possível reduzir, de direito, a totalidade, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada... a um princípio interno simples, que esta mesma simplicidade, adquirida assim, de direito, à contradição, pode nela refletir-se" (ALTHUSSER apud DELEUZE. DeR, p. 59)

A este princípio interno ao qual todas as figuras do pensamento se refeririam, Althusser opõe – e acredita encontrar em Marx - uma contradição múltipla (diferencial) ou sobredeterminada, cujo conjunto destas diferenças se funda “legitimamente” sobre uma contradição principal. "As diferenças que constituem

Para Deleuze, a ideia tem dimensão material, pois é provocada e provoca efeitos no plano sensível. Como o pensar impacta o real, o pensamento tem um quê de materialidade em si. O materialismo “dialético”, então, é a tensão interrelacional entre o sensível e o “aparentemente abstrato”, similar ao que Deleuze reconhece em Marx como o ponto válido do conceito de ideologia: a descoberta de uma articulação constante entre formas de pensar (agir, sentir e desejar) e poder. Esta descoberta de Marx é cristalina na expressão “a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante”.

A própria noção de empirismo transcendental reproduz essa tensão. Este movimento constante e sem mediação entre, nas palavras de Lapoujade, a estética (o plano sensível, material e perceptivo) e a dialética (a ideia, o pensamento) é o que estrutura o movimento dialético deleuziano, ainda que em alguns momentos pareça que Deleuze possui uma visão um tanto kantiana de definição do que é a dialética, pois a toma como sinônimo de ideia em vários instantes.

cada uma das instâncias ... se elas se fundem numa unidade real, não se dissipam como puro fenômeno na unidade interior de uma contradição simples"¹²⁴.

Como já sugerido, a visão sobre o papel do negativo (e sua definição) varia substantivamente entre as matrizes francesa e alemã da filosofia. A crítica deleuziana ao negativo se baseia no fato de que um “não-ser” se refere, ainda que por oposição, ao ser que busca negar, sendo assim autorreferente: ou entendendo a oposição como um limite deste conceito identitário, o “elemento conceitual hipotético”.

Para ele, o poder crítico do negativo só se mostraria eficaz ao denunciar o princípio da identidade, ao mostrar o que há de não-idêntico, o que se desdobra como diferença, sem se remeter à forma de afirmação dada na proposição inicial: “Em suma, é a partir da Ideia, do elemento ideal, diferencial e problemático, que deve ser feita a crítica do negativo” (DeR, p. 191)¹²⁵. Deleuze postula que a diferença é interna a cada singularidade, que cada singularidade é perpassada por diversidade e multiplicidade em seus elementos, ainda que, para fazer isso, esse apelo deleuziano ao positivo, de acordo com NESBITT (2005, *passim*), adote uma posição de negatividade em relação à dialética hegeliana, o que criaria um movimento de retorno ao que se deseja evitar.

Se “a crítica do negativo só é radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, simultaneamente, a gênese da aparência de negação.” (DeR, p. 194), não apenas a questão principal passa a ser como a diferença pode ser afirmação pura¹²⁶ como também se abre a interpretação de que há modalidades de negativo que, à sua maneira, possibilitam a mesma estratégia que Deleuze busca

¹²⁴ Cf. ALTHUSSER; L. Pour Marx, contradição e sobredeterminação (Maspéro, 1965), pp. 100-103, apud DELEUZE, (AE) nota 102, p. 59

¹²⁵ Interessante observar que é exatamente esta característica do negativo – a de enunciar tudo aquilo que *não é possível de ser reduzido à identidade* – que surge a partir de uma releitura da Ciência da Lógica hegeliana e que pode ser encontrada tanto em Marx como em Adorno.

¹²⁶ Há controvérsias se realmente a filosofia da Diferença se liberta ou não de um retorno à totalização e se a identidade não opera como um elemento oculto dando coerência à ideia das diferenças livres. De acordo com ELLRICH (1996 - tradução nossa), a diferença somente pode excluir a identidade de dentro de suas figuras referenciais “se identificar o diferente, ao qual se refere e se conecta precisamente como o que é em si. É precisamente por meio da eliminação da identidade de dentro do terreno da “diferença com a diferença” que a identidade força sua entrada”. Logo, se a diferença “tivesse a ver somente com diferenciação, então a distinção entre identidade e diferença ficaria evidente. É somente o idêntico que se mantém. O jogo da diferença gera o mesmo-em-si-para-si e então retorna exatamente a aquilo que tentou manter distância: a identidade”.

aplicar à filosofia da Diferença. Por exemplo, na dialética marxiana, a luta de classes se dá entre elementos que realmente operam na realidade, mesmo sendo um o “negativo” do outro¹²⁷. O que os coloca em campos opostos é que a execução da visão de mundo burguesa é incompatível com a sobrevivência da visão de mundo do proletariado.

A própria definição de negatividade precisa ser revista: ao invés de ser uma figura de resignação ou uma abstração técnica para o reforço da identidade, o negativo pode ser pensado como tudo aquilo que está além das determinações desta identidade, ou tudo que o objeto, ao ser determinado, se refere por não estar predicado à esta determinação¹²⁸. Aquilo que deixa de ser dito e que é a forma de “não esmagar a possibilidade” do que possa ser para além da determinação: um importante lembrar que, para Deleuze, o devir não remete à imitação de nenhuma propriedade da determinação ou representação. De que forma a negatividade poderia, então, ser articulada com a diferença?

Ao assumir-se, porém, uma pequena mudança nos conceitos associados ao positivo, entendido como experiência, e ao negativo – enquanto pensamento – este seria não a oposição ao real ou a fantasia totalizante, mas uma rota de fuga ou a tomada de uma outra posição em relação aos processos da realidade. Ao ler o negativo como uma camisa de força, deixa-se escapar a sutileza dele ser, no fim das contas, positividade, ou operabilidade. O negativo é, também, criação¹²⁹.

¹²⁷ Assim como em Adorno a dialética é pensada pelo viés do heterogêneo: o que tem lugar entre o sujeito e o objeto é a não-identidade, por duas razões; a primeira é a de que o sujeito é construído, de fato, por condições históricas e sociais; a segunda é que nenhum objeto pode ser plenamente conhecido de acordo com as regras e procedimentos do pensamento identitário. Sob as condições atuais, somente é possível à filosofia dar prioridade aos objetos por meio do pensamento dialético, a tentativa de reconhecer a não-identidade plena entre pensamento e pensado, a busca pelo resíduo, pela ruína, pelo que permanece *fora* - aqui estranhamente remetendo também ao conceito de “fora” em BLANCHOT (*apud* SCHOLLHAMMER), o que permanece para além da relação palavra-significado, conceito crucial para Deleuze.

¹²⁸ Cfe. SAFATLE, 2015

¹²⁹ Cfe. SAFATLE (2015), “aqueles que compreendem o trabalho dialético do negativo como expressão de carência, resignação moral (esta é a pior das leituras) ou mera privação leem mal a dialética hegeliana. Melhor seria se eles compreendessem a negatividade como *uma atividade* de posição do excesso dos possíveis em relação à limitação atual do real, uma pressão da infinitude em direção não à totalidade efetivamente posta em um horizonte de “suspensão do tempo”, mas em direção à posição da processualidade do real, com sua dialética contínua de determinação e indeterminação que permite a abertura à dinâmica processual das formas. A atividade como negatividade é a única operação capaz de sustentar a recuperação de uma imanência que não se deixa confundir com as ilusões do imediato e seus riscos de estaticidade. Dentro de uma perspectiva realmente dialética, a

Se o negativo é o campo de enunciação daquilo que está para além do conceito, fazer a filosofia se voltar para o que difere, não para o que segue o princípio da identidade entre o pensado e o existente é fazer a filosofia se voltar à materialidade, pois a ideia não abarca a totalidade da realidade nem das possibilidades do concreto¹³⁰.

Marx sabia disso. Deleuze, não é possível afirmar. Para não ser acusada (nesse caso, justamente) de bela alma, a filosofia da diferença precisa, em algum ponto de seu percurso, da vinculação com (ou da produção de) uma prática política, não apenas de uma ontologia ou lógica¹³¹. Logo, o rizoma precisa ser articulado dentro desta chave política. Nesta visão repaginada sobre a dialética construída até o momento, tal método força o limite da representação com o intuito de destruí-la, de fugir às suas amarras.

No limite, a dialética não é um pensamento representacional pelo fato de suas relações entre conceitos e objetos não operarem sob a forma de subsunções e sim por negações determinadas, ou seja, não é possível falar em adequações entre conceitos e objetos¹³². A filosofia da diferença busca similar destruição da representação, como já visto, mas por meio do ato do pensar.

falta nunca é expressão da essência desejo, mas expressão da limitação do campo atual de determinações”. De certa forma, todas as dialéticas podem ser vítimas desta má leitura apontada.

¹³⁰ Como exemplo, na dialética negativa Adorno dá ênfase à primazia da diferença ao observar que a não-conceitualidade, a singularidade e a particularidade são originárias à filosofia. Estes elementos heterogêneos (que são nomeados por Deleuze como elementos diferenciais ou diferenciados) foram ignorados como o “temporal” e o “insignificante” por todos os filósofos desde Platão. Talvez o descarte apressado do negativo de forma tão radical pelas filosofias da diferença e da positividade acabe por deixar passar um campo de possibilidades interessantes na produção e desvelamento do novo.

¹³¹ Este é outro ponto importante da crítica dos marxistas à filosofia da Diferença: as multiplicidades são entendidas como um tipo de elemento de conformação que, cedo ou tarde, dobrar-se-iam perante o Um, minimizando os conflitos da democracia burguesa. Onde deveria existir antagonismo, isto é, mobilização de classe, sobrepõe-se a indiferença por meio da diferença extrema. A diferença passa a virar norma e é capturada pelos mecanismos do capital, fragilizando-se principalmente na relação com o Estado. A interconexão de lutas sem o devido posicionamento e antagonismo de classe em relação à burguesia apenas fornece terreno para a reação totalitária da classe dominante: “Nós sabemos, pelo menos desde a Comuna, que essas “convergências de lutas” desmembradas são a véspera do fracasso, do massacre, e da restauração do Um sob as espécies militares mais repugnantes. Sectários do rizoma, recordem-se do Chile”, é o alerta de Badiou (1977, pp. 47-48). Dirigista ou não, a advertência é válida.

¹³² SAFATLE (2015) recorda que o próprio Hegel elege o pensar representacional como o principal inimigo da dialética. Que diferença em relação à visão sobre a dialética baseada em Nietzsche e Heidegger, de profunda influência na academia francesa no século passado!

Sem uma relação concreta com o real e com a ação, apenas inventar uma terminologia bonita e sedutora, com diferenças, perplicações e termos emprestados de outras ciências seria vazio, pois redutível apenas a um discurso (entre muitos) para narrar a realidade de acordo com as chaves que mais interessassem aos produtores deste discurso.

Similarmente, se existiriam “leis dialéticas” às quais tudo se reduziria, a crítica de que isso é uma camisa de força que condiciona o fato *a priori* faz bastante sentido, mas os fatos não ocorrem por si mesmos, principalmente nas sociedades. Não existem fatos “aleatórios” em uma sociedade, mas encadeamentos de forças, eventos e situações. É preciso, então, explicar causas para a partir disso elaborar estratégias e ações.

Deleuze tem consciência que mudanças de discurso ou criação de conceitos precisam ter imbricação com o real, em um processo de relação e agenciamentos. Mais: o próprio real é esse campo de possibilidades e ações, discursivas e práticas. As ações se dão neste campo, e ao definir suas características Deleuze remete de forma clara à definição marxiana. O novo sentido de dialética, abordado anteriormente, é um caminho para entender este funcionamento da sociedade e está indicado no próprio *Diferença e Repetição*:

o econômico é a própria dialética social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante desta sociedade. (DeR, p. 177)

É difícil determinar se quem fala aqui é Marx ou Deleuze, mas a ressonância é evidente: rigorosamente, ou acima de qualquer contestação, os problemas sociais são simultaneamente econômicos – a economia é mais do que um componente da sociedade, podendo ser a própria sociedade em alguns momentos. Pode ser que as expressões e soluções dos problemas sociais sejam jurídicas, políticas, ideológicas, culturais, etc., mas tudo se dá dentro de um campo social (um substrato) econômico.

A célebre frase da Contribuição à Crítica da Economia Política, segundo a qual “a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver”, não significa que os problemas sejam apenas aparências, nem que já estejam resolvidos, mas, ao contrário, que as condições econômicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra suas soluções no quadro das correlações reais de uma sociedade, sem que o observador, todavia, possa tirar disso o menor otimismo, pois estas “soluções” podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da “solução do problema judaico”. (DeR, p. 177)

Como a economia é um sistema de relações de produção e propriedade entre “elementos diferenciais” (DeR, p. 177), seu campo é a multiplicidade de variações entre tais relações. Problemas e soluções engendrados pela sociedade e na sociedade, nas “relações diferenciais que ela encarna” (idem), sejam estas jurídicas, políticas ou ideológicas, “nos termos atuais destas relações (capitalista-assalariado)” (idem). Assim,

o "econômico", propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta por suas formas de atualização, um tema, uma "problemática" sempre recoberta por seus casos de solução. (DeR, p. 177)

Assim, entender uma sociedade é entender sua economia interna, suas relações de produção econômicas, culturais, ideológicas. Para se entender sociedade contemporânea, que elemento deve ser compreendido em sua complexidade e multiplicidade? O elemento unificador desta complexidade e o campo de imanência onde esta ocorre: o próprio capitalismo.

3.6 Dialética e axiomática do capitalismo

Ao descrever a denominada axiomática do capitalismo, Deleuze observa sua operação singular de criação, demolição e superação de seus próprios limites. O capitalismo busca se expandir e simultaneamente gera as barreiras à sua expansão. Como já observado na análise da lei da baixa tendencial de lucro, a interpretação do que é limite é motivo de polêmica na teoria econômica marxiana. Na filosofia deleuziana, limite tem tanto o significado de indicar o ponto no qual o pensamento representacional falha como o movimento de superar as amarras limitadoras deste tipo de pensamento, visando com isso pensar o não-pensado. Deleuze apoia sua visão em elementos do livro III de *O Capital*, notadamente no trecho:

A produção capitalista tende constantemente a superar estes limites que lhe são iminentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável. O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital, isto é, o fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de chegada, como mola propulsora e escopo da produção. (C 3, p. 289)

Deleuze define como axioma a norma que passa a reger o processo de produção e ajuste das práticas sociais e econômicas no capitalismo. Este mobiliza e desmobiliza o desejo como uma forma de geração de demanda, lucro e organização do *socius* (ou relações sociais de produção). O axioma cria uma sequência de pensamentos, códigos e palavras (um tipo de *ethos*) a partir de demandas que em tese e em uma situação extrema poderiam contestar o próprio funcionamento da máquina-capital como se dá naquele momento, mantendo a demanda sob controle.

Ao modificar-se e erigir os limites que serão superados posteriormente, o capitalismo forma simultaneamente o tecido social cultural da época em questão. Ao explodir esse limite, um novo tecido surge. O neoliberalismo é um exemplo dessa implosão e construção de novos códigos sociais: um rearranjo produtivo que gera novas subjetividades, novos constructos sociais, novas relações e novos processos de subjetivação (que serão melhor detalhados posteriormente neste trabalho).

Para Deleuze, o que torna o capitalismo único (e que lhe dá o poder de impor uma visão retrospectiva da vida e da história, como se nada existisse antes ou depois dele) é exatamente o fato de que este sistema opera simultaneamente as forças de sua criação e destruição. A famosa afirmação de Marx de que o capitalismo tem em si os elementos de sua destruição (ou que suas contradições internas o levariam à ruína) significa, no extremo, o fato de que cada modo de produção ao tornar-se hegemônico carrega um limite claro (a possibilidade de produção de lucro ou de replicação do capital nesta modalidade: fabril, serviços, cognitivo, etc.) e um limite difuso (a produção da subjetividade, valores, leis, cultura e direitos que dá-se nas tensões entre a ordem antiga e a que começa a se instalar). Deleuze dirá que a produção carrega em si a anti-produção, ou os fatores que levarão aquele conjunto de relações socioeconômicas de produção a um momento de crise¹³³.

Fala-se então não de um capitalismo, mas de capitalismos que compartilham semelhanças e marcam profundamente suas diferenças. O elemento unificador e totalizante do capitalismo, compartilhado por todas as suas variantes, é a produção

¹³³ Deleuze relaciona esta antiprodução, em Marx, ao processo de controle dos meios de produção. A posse e controle desses meios por uma determinada classe, estado, burocracia ou oligarquia é um postulado central e unificador de todas as modalidades de capitalismo. Uma inversão ou alteração real no controle e no uso dos meios, e não apenas a troca de atores, teria o potencial claro de desafiar o existente. A questão é como tensionar o *socius* ao ponto que as quebras de paradigma do capitalismo se dessem por completo.

do capital em si. O elemento desagregador, diferencial e provocador das crises periódicas do capitalismo (ou responsável por suas mudanças de paradigmas) é a produção social, ou a oferta e surgimento de novas formas de direcionamento do desejo e dos afetos. Se as formas anteriores já não dão conta de manter o sistema sob controle e funcionamento, o próprio tecido social opera como elemento desestabilizador e de rearranjo dos mecanismos de gratificação, controle e produção econômico-sociais.

Seria possível dizer então que, se o capitalismo cria e supera seus limites simultaneamente, como Deleuze observa, o coração do sistema opera por uma dialética em suspenso, na qual não há síntese, ou há uma síntese assimétrica. Produção e anti-produção são inconciliáveis e ao mesmo tempo encontram-se irremediavelmente plasmadas. A realização completa da anti-produção é impossível, pois significaria negar um postulado central do sistema, qual seja, algum nível de produção do capital. Da mesma forma, não é possível que esta produção seja totalmente purgada dos elementos que em tese a colocariam por terra. Se a metáfora de Marx sobre o capitalismo ser o mercador que existia nos interstícios do feudalismo puder ser tomada ao pé da letra, cada mudança do capital surge a partir das tensões (diferenças ou contradições?) operantes no sistema anterior, tensões que são fundamentais para seu funcionamento.

Desta forma, a afirmação de Deleuze que o “econômico é a própria dialética social¹³⁴” e a ideia de que razão e irracionalidade seriam os objetos finais de estudo de Marx (pela relação do homem histórico com seu duplo natural e do entendimento da razão não como faculdade, mas como processo) ganham outra dimensão. As diversas razões de mundo tem em si os elementos irracionais que as definem e as fazem operar¹³⁵, impossíveis de serem dissociados de tal razão. Tal dialética social

¹³⁴ DeR, p. 177. No fundo, as dialéticas compartilham entre si um método ou procedimento, de caráter relacional, e diferem na resposta dada a este problema no tempo em que são elaboradas. Assim como o capitalismo se transforma, a dialética precisa mudar para sua crítica a ele ser eficaz. Se tudo pode ser interpretado dialeticamente, o próprio capitalismo é dialético. **O combate de Deleuze à dialética seria um combate ao capitalismo em si? Ou há, na esquizofrenia/comunismo, uma “dialética” do múltiplo e do positivo para a crítica e superação do novo capitalismo que surge?** Observando o exposto sobre o percurso histórico da filosofia deleuziana, é possível pensar na validade de ambas as propostas.

¹³⁵ Como já dito, esta afirmação de Chatelêt resgatada por Deleuze parece estabelecer uma aproximação com elementos expostos na *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno: uma razão de mundo, em seu limite, desvela a irracionalidade que a permeava desde o princípio e que é seu elemento constitutivo principal. A produção de uma razão de

tem como tese central a produção do capital (físico, especulativo, humano, etc. – a reterritorialização máxima do sistema) e como suas “antíteses” tanto as formas variáveis de produção deste capital (o “negativo” que reforça a identidade do capital, reterritorialização) como as ações e condições práticas que obrigam a mudança destas formas e/ou sua contestação, as maneiras que a organização da resistência ao domínio do capital poderia assumir (os elementos “positivos” ou diferenciais; ou o negativo que significa a enunciação daquilo que está para além do conceito): reformista ou revolucionária, desterritorializações relativas ou absolutas.

É bom lembrar que o próprio Marx via a forma-salário com desconfiança, o que incluía as lutas por seu aumento, que ainda que diminuíssem a distância entre o trabalho executado de fato e o trabalho remunerado, nunca remunerariam de forma justa a relação entre tempo de vida e tempo de trabalho, visto que não há comensurabilidade real entre a vida e o dinheiro. Se a forma-salário extingue o vestígio da divisão entre trabalho pago e não pago, fazendo com que todo trabalho (necessário ou não) “apareça como trabalho pago”. (C 1, p. 610), a troca forçada e assimétrica entre trabalhador e capitalista aliena mais do que simplesmente a força de trabalho: passa a ser um sistema de trocas entre tempo de vida e morte.

A mágica do capitalismo é reduzir inclusive a vida a uma ordem que pode ser quantificada e qualificada em termos de troca de moeda. Produção de modos de vida e de formas de morte, pois a sustentação do regime pressupõe a criação (de demandas, produtos, fábricas, aparelhos repressores, etc.) e a destruição (da natureza, da liberdade individual subsumida à liberdade de consumo, das relações de comunidade, do diferente, etc.). Este superfetichismo recobre as relações de

mundo é a produção de uma irracionalidade de mundo. Isso torna-se mais evidente em momentos de crise social, política e econômica com a tendência da população em abraçar soluções que lhes prometam o retorno a uma situação idealizada de estabilidade e segurança, como se a produção social necessitasse voltar a formas anteriores caracterizadas pela disciplina e força enquanto a produção econômica se rearranja buscando novas condições para maximizar a produção de capital. A aplicação de uma racionalidade técnico-instrumental (aparentemente afastada das contradições sociais e recoberta por uma falsa ideia de isenção e objetividade) na produção da morte é um exemplo do fordismo levado a seu extremo, assim como da desumanidade que permeava o processo do Esclarecimento desde o princípio, o que não quer dizer que esta quebra de paradigma caracterizada pelo horror em seu extremo não se constituiu em um imenso rearranjo econômico produtor de lucros e de mudanças nas sociedades e indivíduos. As fábricas de cadáveres para a eliminação do diferente/ameaçador e a relação no mínimo promíscua de gigantes industriais como Volkswagen, IBM e Hugo Boss com o regime nazista, usando a mão de obra produzida por todo o processo de economia social que alimentava estas fábricas de sua matéria-prima, parecem ser exemplos interessantes para apoiar esta tese.

produção como um todo e em todos os campos, dando a impressão de que à sociedade e à vida é impossível a existência de forma externa ao capital, visto como gerador de tudo que existe¹³⁶. No limite, as formas de ruptura do tecido social contém, dialeticamente, as formas de captura destes mecanismos de ruptura para reforço da produção de capital e reconfiguração da produção social, mudando tudo para que nada mude em seu cerne. Ou ainda, o capitalismo é dialético em essência.

O descompasso temporal entre os processos de mutação econômicos e sociais é o motor da constante crise do capitalismo e de seu funcionamento, de seu caráter esquizofrênico de sempre forçar seu limite. A dialética interna do capitalismo, presente na ideia deleuziana da axiomática, é a simultaneidade entre a produção das formas de vida no *socius* e a anti-produção das formas para a morte desse *socius*. A estrutura das revoluções capitalistas é a conservação e a mudança simultâneas.

A partir de agora, esse mecanismo será investigado a partir das relações entre desejo, produção e a ascensão das sociedades de controle, ou dos capitalismo tardio e neoliberal, visto que tais processos são mapeados por Deleuze e também pelo chamado marxismo ocidental, constituindo-se nas matrizes das atuais relações sociais de produção. Elementos de Marx e Deleuze serão conjugados às análises de outros pensadores e a algumas considerações próprias (sem a pretensão de estabelecer conceitos absolutos) com o intuito de tentar traçar um panorama e diagnóstico deste processo.

O capitalismo que surge dessa tensão é o sistema que sedimenta e reconfigura seus modos de produção (de vida, de produtos, mercadorias, sujeitos, valores sociais, etc) incessantemente, fazendo todos estes modos atuarem na realização de seu postulado de início, fim e meio: a produção de capital em todas as suas formas.

Esse mapeamento, diagnóstico e proposição de ação realizados por Deleuze ocorre em chaves profundamente marxistas, como o conjunto da tese busca mostrar. O retorno a Marx que Deleuze postula é fazer uma filosofia com

¹³⁶ A tática deleuziana de trazer Nietzsche para estabelecer a dívida como elemento motor da formação do *socius*, extrapolando o determinismo base-superestrutura, parece conjugar-se admiravelmente com o processo descrito por Benjamin de que o capitalismo é a religião da sociedade, baseada na culpa e na dívida, construindo assim todas as relações necessárias para esta produção social, como será descrito de forma mais aprofundada nos capítulos 4 e 5.

consequências políticas, que seja um diagnóstico de seu tempo e que permita o entendimento de processos que serão mais visíveis futuramente (no caso, nos dias atuais, separados da época deleuziana por algumas décadas). A crítica a esse novo constructo social emergente precisa ser feita de forma imanente, pois não há uma exterioridade técnica em relação ao objeto quando este objeto somos nós mesmos.

O rigor nos passos da análise histórica realizada até este momento da tese é a fundação que permite expandir as análises em direção à compreensão da contemporaneidade, o que sugere que neste caso a análise da história da filosofia é simultaneamente um compromisso com a análise política do presente. Este é o grande eco da presença marxiana na obra deleuziana e um elemento que aproxima radicalmente suas noções de materialismo: não uma doutrina, mas uma atitude e práxis crítica e de interpelação do presente. A forma pela qual Deleuze realiza esta operação é, como já abordado, via filosofia da Diferença, o que abrirá espaço para as análises presentes nos próximos capítulos do texto e exigirá a expansão do elenco de autores em articulação. Espera-se que ao final da tese esta posição materialista seja devidamente atingida.

4 POLÍTICA, DESEJO, INFRAESTRUTURA

Este trecho tentará analisar a relação entre os fluxos do desejo como mecanismo de reprodução do capitalismo e a ascensão das sociedades de controle e do neoliberalismo como formas de organização social, articulando o pensamento de Marx e a tradição marxiana com o que Deleuze e Guattari trazem ao debate em sua análise sobre as sociedades de controle para tentar lançar luzes sobre os processos que caracterizam os tempos atuais, permeados pelos regimes de urgência e gestão de caos, mesmo assumindo-se o risco de que tais processos dissolvam-se antes que possam se ossificar.

Postula-se aqui que Deleuze, ao se debruçar sobre esta nova chave do capital, retomou elementos cruciais da análise de Marx, em diálogo com a tradição do marxismo ocidental, com o objetivo claro de entender os processos fundantes da racionalidade que o capitalismo instalava no mundo à época de sua produção textual. Estes processos estão mais visíveis nos dias atuais, sendo um objeto de estudo de diversos pensadores contemporâneos, afiliados ou não à tradição marxiana ou a derivada da filosofia francesa da segunda metade do século XX.

Analisar o *topos* da sociedade de controle demanda um olhar sobre os processos que estão imbricados em sua origem, mutação e desenvolvimento, passando por áreas como a posição do desejo no processo de produção econômica, o papel da tecnologia e das comunicações, as transformações na subjetividade e, ainda que de forma assumidamente incompleta, o imenso desafio da política nos tempos atuais, emparedada entre o problema da representação e a busca de novas formas de engajamento e atuação.

Nesta análise, além da articulação entre Deleuze, Guattari e Marx, fundamental para o entendimento do conceito de política dos dois primeiros, outros pensadores da tradição marxista ocidental e da contemporaneidade serão trazidos à discussão neste estudo¹³⁷, buscando-se com isso colaborar com a busca e debate

¹³⁷ Não se trata de dizer que Deleuze e Guattari foram profetas ou videntes que viram os tempos atuais em suas bolas de cristal, mas sim que os processos que detectaram à época de suas análises sobre a conjuntura que originou as sociedades de controle do capitalismo tardio ou neoliberal desenvolveram-se e hoje aquilo que para eles ainda estava no terreno da especulação apresenta-se com contornos muito mais definidos. O processo de mutação do capitalismo, que estava em seus estágios iniciais, hoje já está consolidado e assumindo desdobramentos cada vez mais profundos, como é possível notar nos estudos de Antonio

de caminhos a trilhar em uma época onde tem-se a impressão de “dançar no telhado”¹³⁸. É importante deixar claro que o trabalho deleuziano será usado, a partir de um determinado ponto, como um instrumento de entendimento da atualidade, pois suas análises estão circunscritas temporalmente à origem do processo vivenciado hoje.

O desejo não é interpretado aqui como algo natural ou espontâneo, mas como imbricado em um conjunto de relações. Não é um órgão ou uma secreção, mas efeito e motor de relações sociais. Se o desejo não é de alguém ou algo, mas do conjunto ao qual o objeto está imbricado, a mudança no entorno do objeto do desejo mexe na forma e expressão do desejo em si. Este conceito de desejo é o que norteia a análise.

4.1 Ao lado de Marx, além de Marx

Toda filosofia política deve ser “centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”¹³⁹. Esta afirmação de Deleuze o conecta à mesma questão central no pensamento de Marx: o efeito, sobre os indivíduos e sobre a realidade, de um sistema de produção monolítico e ao mesmo tempo moldável e fluido, que ocupa espaços e muda conforme as alterações na composição das relações sociais, modificadas simultaneamente pelo sistema.

Fala-se aqui da imbricação entre economia e política, da esfera privada (o capitalismo ultramonopolista) imiscuída na esfera pública, ou até da dissolução total desta fronteira, que talvez nunca tenha existido de fato, apenas como forma de organizar a relação entre o humano e a natureza. O capital produz a si mesmo e é seu próprio limite no campo da vida, adaptando-se a modificações ou crises e incorporando até forças produtivas surgidas à sua margem e/ou como resistência.

O que mais nos interessa em Marx é sua análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio capital¹⁴⁰.

Negri, Michael Hardt, Byung-Chul Han, David Harvey, Slavoj Žižek, Isabelle Garo, Anne Sauvagngnagues, Paulo Arantes e outros.

¹³⁸ GUATTARI, 1968.

¹³⁹ Conv. p. 212

¹⁴⁰ Conv. p.212

Disso, é possível concluir que Deleuze não só reconhece a importância da teoria econômico-política de Marx como mira a necessidade de sua expansão para o entendimento da atualidade, alvo da reflexão do próprio Deleuze, permitindo uma interpretação da realidade onde é preciso pensar a saída do capitalismo a partir dele próprio. É preciso pensar esta relação para além do marxismo canônico¹⁴¹. Se Deleuze e Guattari são marxistas, *a seu modo*, aponta-se uma interpretação ativa da herança de Marx: um “processo dinâmico no qual nem ele se cristaliza nem o marxismo em si permanece o mesmo - é menos uma questão de permanecer marxista do que um devir-marxista¹⁴²”.

Deve-se interrogar o funcionamento das novas matrizes do capital, assim como sua expressão sociopolítica e os desafios que surgem, desde o esgotamento de recursos naturais até a expansão desmedida da tecnologia, que deixa de ser ferramenta do trabalho para ser o sensível suprassensível da sociedade. Na visão deleuzoguattariana, o caminho inicial para pensar este problema não está em uma análise simples da mudança econômica, mas sim naquilo que também é um componente da infraestrutura: o desejo. Este não pode ser visto como falta, mas como produção de condições de realidade.

Em *O Anti-Édipo*, é bastante claro que o desejo é um processo de produção. Se é possível imaginar isto como um elemento independente da época – pois o desejar é uma característica humana – também é certo observar uma correlação entre o desejante, o desejado e o *socius*, ou até mesmo uma indissolubilidade entre tais categorias. Entender a sociedade passa por entender a operação do desejo. Mudar a sociedade passa por alterar a relação do ser humano com o desejo¹⁴³.

Porém, não é exatamente este o processo que ocorreu nos últimos cinquenta anos? As transformações da sociedade e do capitalismo neste período apontam para uma interessante subversão e apropriação do potencial do desejo como

¹⁴¹ Conforme GUERÓN (2013, p. 159), “Marx interessa a Deleuze e Guattari ali onde eles veem nele a afirmação da dimensão autopoiética – autoinventiva e autoprodutiva – do Ser. Deleuze e Guattari buscam mobilizar a Filosofia de novo nos questionamentos e problematizações do marxismo, mesmo que, algumas vezes, não cheguem exatamente às respostas que Marx chegou”

¹⁴² CHOAT, 2009, p.11

¹⁴³ Para SAFATLE (2015), a crítica de Deleuze é clara: trata-se de observar que a maneira com que a psicanálise procura socializar o desejo *produz* um desejo marcado pela negatividade, pela perda, pelo conflito, desejo como falta que nos remete, afinal de contas, a Hegel. Toda a moral hegeliana da negatividade estaria presente na clínica psicanalítica graças, principalmente, a Jacques Lacan. Contra isto, uma verdadeira crítica social deveria começar como clínica capaz de produzir um curto-circuito nesta forma de socialização.

elemento disruptivo na sociedade, o que não passou em branco pelo próprio Deleuze em suas análises sobre a ascensão das sociedades de Controle.

Se o *Anti-Édipo* foi escrito no calor dos levantes de 1968 e *Mil Platôs* já aponta certa desilusão com o que surgiu depois de tais eventos, os textos de Deleuze do início da década de 1990 se debruçam sobre consequências inesperadas das turbulências do fim dos anos 1960 e a retomada conservadora verificada nas décadas posteriores. As lentes do autor se voltam para as alterações dos sistemas sociais que acabam por se materializar no neoliberalismo e naquilo que será chamado de sociedade de controle, desenho social no qual o par conceitual democracia do capital/fascismo político ganha força.

O texto *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, divulgado na mesma época em que as especulações sobre *Grandeur de Marx* eram mais fortes, pode ser lido como uma reconciliação com elementos da teoria marxiana e um certo ultrapassamento da ideia corrente de uma subordinação entre a reflexão política de Deleuze e Foucault¹⁴⁴. Não é mais possível, para Deleuze, pensar a sociedade apenas pelo filtro da disciplina.

As mudanças do capitalismo nunca foram somente mudanças de modo de produção, mas rearranjos completo da sociedade, desde as formas de produção de mais valor (capital intangível, informática, comércio de informação) até as formas de produção do tecido social. Isso não seria diferente desta vez. Ainda que sobrevivam as formas da fábrica e da produção pesada, o prioritário agora é a exploração da *psique* como força produtiva, como geradora de mais trabalho e mais valor.

Mais do que o estrato econômico da sociedade, hoje o capital compõe o cerne desta em praticamente todos os seus níveis (econômico, social, individual, lógico, religioso e cultural), mostrando a capacidade de adaptar-se a toda variação possível e toda tentativa de modificá-lo, criando uma universalidade exatamente pela ausência de um fator totalizante. Na configuração atual, caracterizada pela

¹⁴⁴ Uma diferença crucial entre eles é mostrada pelo próprio Deleuze ao considerar que não considera seguro descrever os microdispositivos de uma sociedade nos termos da problemática foucaultiana do poder. Pode parecer uma diferença apenas retórica, mas suas implicações são severas: para Deleuze, não são os dispositivos de poder que seriam os constituintes dos indivíduos, das instituições e das relações sociais, mas os agenciamentos de desejo que são constituintes das relações de poder. O “sujeito” não é só aquele que se sujeita, disciplinado, domado, mas muitas vezes ele associa seu desejo a um dispositivo de poder ou constrói este dispositivo para atender o desejo. Conforme Deleuze, isso permite fazer uma pergunta que nunca esteve na mira de Foucault, a saber, como o poder pode ser *desejado*.

multiplicidade e pela não-universalidade, com a dita superação das metanarrativas, algo que é considerado “não-universal” (um sistema econômico historicamente localizado) acaba por impor sua lógica universalmente sobre indivíduos e comunidades.

Em suma, há matéria, mas hoje também se produz e se consome o imaterial, ou nas palavras de Deleuze, “informam-nos que as empresas têm alma, o que é a notícia mais terrificante do mundo” (Conv. p.221). Uma produção deste tipo anda imbricada a um consumo de igual matriz (consumo de emoções, estilos e impulsos, no qual o produto que circula, seja físico ou imaterial, é um modo de vida mais do que um objeto) e a um tipo bastante específico de distribuição: a Internet. Como fruto desta mudança no modo de produção, a relação do indivíduo com o trabalho e consigo mesmo sofre uma modificação crucial: de modelos verticais de aplicação de poder entre indivíduos e entre instituições e indivíduos, hoje há uma sociedade em rede na qual a dominação se dá em fluxos horizontais de controle e vigilância contínuos.

Não são mais a sanção normalizadora, a autoridade e o exame, dentre outras já avaliadas por Foucault, que servem como as *principais* ferramentas de adestramento, mas a política do “poder-Poder”, “poder-fazer” e seus derivados (depressão, a Síndrome de *Burnout* e as drogas psicoativas para melhoria do rendimento). As novas técnicas de poder, mais inteligentes do que as baseadas na coerção e na repetição, coadunam-se com o avanço e a crise do neoliberalismo, não apenas mais uma simples modalidade do capitalismo, mas também um novo modo de pensar deste, que arranca o indivíduo do contexto histórico que forma a sua compreensão de realidade e se concretiza na ideia de que hoje o indivíduo é o “empresário de si”, o trabalhador que é dono de si e, dialeticamente, explora a si mesmo: é seu próprio senhor e escravo.

Esta passagem da psique¹⁴⁵ ao centro do mecanismo de produção não é, ao contrário do que alguns advogam, a superação ou descarte da teoria do valor nos

¹⁴⁵ A ideia de um capitalismo “psíquico” não é exatamente nova. O que se alterou entre as escolas que estudaram o tema foi a forma pela qual era possível chegar a essa fonte de energia e domá-la. Se parte do pensamento francês focou o efeito do adestramento dos corpos sobre a psique humana, os trabalhos dos pensadores afiliados à Escola de Frankfurt apontavam em outro sentido, notadamente a ideia de Herbert Marcuse sobre a sociedade administrada. Esta opera com base em dois princípios fundamentais: a mais-repressão (a necessidade de um nível de repressão do Eros acima daquele que é necessário para a existência da civilização, pois o desenvolvimento da tecnologia liberaria os corpos do

moldes marxianos. Ainda que a realidade econômica e social fosse realmente definida “menos pelos objetos materiais feitos e consumidos do que pelos serviços e relações co-produzidos¹⁴⁶”, ou seja, o fato de que o trabalho também possui dimensões sociais, psicológicas e cognitivas que estão imbricadas à produção do mais-valor, não seria possível destacar o chamado “valor-saber” do processo de produção: o capitalismo o integra em sua potência produtiva de forma plena, o que o próprio Marx já apontava em estágio inicial com o conceito de *general intellect*¹⁴⁷, combinação de *expertise* tecnológica e conhecimento manejado pela sociedade e indivíduos; o intelecto geral opera, ao mesmo tempo, como força de produção e princípio de organização geral dos cidadãos. Para Marx,

trabalho e o Eros excedente precisaria ser desviado para outras atividades – como o consumo - no intuito da própria preservação das estruturas sociais), resultado de condições sociais específicas e mantida no interesse da dominação social; e o princípio de desempenho, uma transformação do princípio de realidade freudiano em um apelo por resultado e produtividade no qual o não cumprimento da “meta” exigida pela sociedade (via mais-repressão) traz ao indivíduo a sensação de culpa. Uma culpa coletiva e individual simultaneamente, visto que “O sofrimento, a frustração, a impotência do indivíduo derivam de um sistema funcionando com alta produtividade e eficiência, no qual ele aufere de uma existência em nível melhor do que nunca. (...) com sua consciência coordenada, sua intimidade abolida, suas emoções integradas em conformismo, o indivíduo não dispõe mais de “espaço mental” suficiente para desenvolver-se contra o seu sentimento de culpa, para viver com uma consciência própria”. (MARCUSE : 1975, p. 98). Dito de outra forma, a questão da desumanização na sociedade de massas se dá por um processo de identificação entre indivíduo e sistema (produto, consumo, estrutura) e de distanciamento/não-reconhecimento da alteridade. A culpa coletiva – relacionada a uma passagem rápida do superego sobre o estágio de individualização em direção a uma socialização prematura do ego por um sistema de agentes e agências (intra e extrafamiliares) - produz a falsa individualidade, visto que compartilhada com o grupo permitindo diferenciação (ainda que ilusória) e pertencimento de forma simultânea. Para Marcuse, este processo necessariamente inconcluso é forte o suficiente para proteger o todo, mas insuficiente para eliminar a agressividade acumulada, que se voltaria ao diferente (à alteridade) e, *in extremis*, ao próprio ser agressivo, agora algoz de si mesmo, bloqueado e reprimido.

¹⁴⁶ HARDT; NEGRI, 2001, p. 323

¹⁴⁷ Paolo VIRNO (2004) considera que o intelecto geral tornou-se a principal força de produção no capitalismo pós-fordista. O autor nota que Marx vê no intelecto geral a base material para a possibilidade de superação da sociedade da mercadoria e do monopólio do Estado como força de coerção e controle político. Porém, o caráter imaterial do intelecto geral, ou seja, o que não está materializado nas máquinas, é crucial nos processos de produção e hoje, ao contrário de permitir esta superação, a alarga, visto que tudo pode ser compreendido como mercadoria, até o Estado. Se for possível expandir a definição de conhecimento (*episteme*) geral da sociedade para *cultura*, o novo capitalismo pode ser visto tanto como um sistema que se produz a si mesmo continuamente (por meio da produção dos bens/mercadorias e também das relações sociais) como também uma lógica de ação, sentido e pensamento que condiciona, ainda que indiretamente, todos os agenciamentos do tecido social.

A Natureza não constrói máquinas, locomotivas, ferrovias, telégrafos, máquinas de fiar automáticas etc. Esses são produtos da indústria humana: material natural transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou da participação humana na natureza. São órgãos do cérebro humano, criados pela mão humana: o poder do conhecimento objetivado. O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o conhecimento social geral se tornou uma força produtiva imediata, e, portanto, até que ponto as condições do processo da própria vida social estão sob controle do *intelecto geral* e são transformadas de acordo com ele. Até que ponto as forças produtivas sociais foram geradas, não só sob forma de conhecimento, mas também como órgãos imediatos da prática social, do processo da vida real. (G., p. 589)

A lei do valor continua a operar com maior amplitude e força *por causa* da mundialização do capital e da expansão do campo cognitivo do capital, não *apesar* destes. Ainda que Marx faça uma associação direta entre o intelecto geral e o capital fixo e maquinário, pode-se considerar a partir do próprio trecho o intelecto geral também como formação de cultura, dando sentido à produção, e como trabalho vivo. Afinal, as máquinas são a tangibilização dos processos de conhecimento, intangível por definição. No atual estágio do capitalismo, o intelecto geral acaba por incluir o conhecimento formal e informal, a imaginação, criatividade, o pensamento, jogos de linguagem e, por que não dizer, necessidades, vontades e desejos¹⁴⁸.

A exploração do campo psíquico como produtor de valor à mercadoria resolveria, de uma só vez, alguns limites físicos à produção, como matéria-prima (enquanto for possível pensar, ainda que um pensamento voltado a fins, é possível manter o lucro, pois o imaterial é a matéria que gera o valor), a divisão entre tempo livre e de trabalho (visto que os processos de pensamento não são redutíveis à operação e à regência de tempo da forma-fábrica).

Ainda que o adestramento dos corpos continue ocorrendo, a obediência e sedução no campo mental tem papel mais decisivo, pois travestidas por uma pretensa *liberdade de escolher obedecer*. A liberdade de poder fazer geraria, inclusive, mais coações do que o poder das disciplinas, pois a ausência de limite funcionaria como um *limite* tácito. Se é possível fazer tudo, o que posso fazer, afinal? É possível *não fazer* ou há o imperativo do fazer, não importa como?

Para executar uma tarefa com mais precisão e eficiência, mais do que desenvolver habilidades e respostas físicas, é preciso acreditar no que se faz. É

¹⁴⁸ A Internet poderia ser compreendida como uma “máquina psíquica” que conjuga uma parte material (computador, sistemas de transmissão, *hubs*, *backbones*, etc.) e outra imaterial (a produção de informação em todos os seus níveis)?

preciso, mesmo que inconscientemente, desejar – ou ter seu desejo voltado a algo. O objeto do desejo é, então, investido de valores. Para entender como isso acontece, o conceito de agenciamento ocupa papel fundamental na análise.

4.2 O que é, afinal, um Agenciamento?

Uma noção mais simples do que as de estrutura ou sistema, o agenciamento é o efeito de uma associação de elementos heterogêneos, formando um “objeto” (evento, fato, etc.) possível de ser analisado e que provoca efeitos no tecido do real. Em suma, o agenciamento é a relação ocasionada pelas associações que provocam o desejo e são provocadas por ele na realidade. Para Deleuze, “um agenciamento tem quatro dimensões: estados de coisas, enunciações, territórios, movimentos de desterritorialização. E é aí que o desejo corre...” (ABC, letra D)

O agenciamento não segue o finalismo e as determinações fechadas da identidade: é uma multiplicidade cuja única unidade é o co-funcionamento, a simbiose. Resumindo, fala-se em primeiro lugar das relações, dos pontos de imbricação e contato entre os diversos termos possíveis que influem em uma situação. O olhar retrospectivo permite facilmente estabelecer relações causais entre eventos. Mas o que fez com que tais eventos ocorressem daquela forma e não de outra entre as milhares de possibilidades?

Este conceito precisa ser entendido dentro de duas linhas-mestras: na primeira, de acordo com Deleuze e Guattari, é uma forma de “colocar o registro e o consumo na própria produção, fazer deles produções de um mesmo processo” (AE, p. 10). Marx dirá que a produção, o consumo, o intercâmbio e a distribuição são categorias independentes que se articulam esporadicamente na economia política clássica¹⁴⁹. Porém, esta separação não se efetuará na realidade: qualquer uma destas partes do processo de produção já é produção. A produção engloba as demais categorias em seu seio: produzem-se também consumo, trocas e entregas.

A segunda linha de entendimento exige uma lógica materialista para seu entendimento. Para os autores,

¹⁴⁹ Marx formula de forma clara esta crítica na *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857)

homem e natureza não são como dois termos confrontados, mesmo que entre eles procuremos estabelecer relações de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto, etc.); pelo contrário trata-se de uma única e mesma realidade essencial do produtor e do produto. A produção como processo transborda todas as categorias ideais e forma um ciclo que se relaciona com o desejo enquanto princípio imanente (AE, p. 10-11)

Não há separação entre homem e realidade, ou natureza. Isto é, não há um sujeito transcendente nem uma realidade ideal, ou uma interioridade anterior à inscrição no mundo ou um mundo que atua sobre a interioridade. A simultaneidade produtor-produto é o próprio processo de produção, no qual o desejo é motor. A psiquiatria materialista advogada pelos autores é definida por uma “dupla operação: introduzir o desejo no mecanismo, introduzir a operação no desejo” (AE, p. 29). Nos indivíduos, ou máquinas desejantes, não é possível dissociar ser e sociedade.

A referência de Deleuze e Guattari para postular esta unicidade é, de acordo com os autores, um trecho dos *Manuscritos* de 1844 no qual Marx parece estabelecer a mesma dinâmica

Dizer que o homem provém da natureza significa afirmar que a natureza é o seu corpo; um corpo com o qual o homem deve permanecer constantemente em contato para não morrer. Dizer que a vida psíquica e intelectual do homem está indissoluvelmente ligada à natureza é o mesmo que dizer que a natureza está ligada a ela mesma, porque o homem é uma parte da natureza (MEF, p. 61)

As críticas de Marx a Feuerbach, na quinta e sexta teses, podem ser lidas como uma crítica a uma pretensa separação entre homem e natureza, ou entre natureza e cultura. Na quinta tese, isso é bastante claro: “Feuerbach, não contente com o *pensamento abstrato*, apela ao *conhecimento sensível*; mas, não toma o mundo sensível como atividade humana sensível *prática*” (TSF, 5). Feuerbach mantém, assim, a divisão moderna entre razão e experiência do mundo como elementos incomensuráveis¹⁵⁰.

¹⁵⁰ A persistência desta divisão entre (des)razão e experiência é análoga à divisão feuerbachiana entre história (enquanto expressão de uma narrativa geral abrigada nos conceitos de humanidade e progresso) e materialismo. O materialismo de Feuerbach, conforme explicitado na Nona tese, é definido como contemplativo, por não compreender o mundo sensível como atividade prática, mas sim como algo dado. Para Marx, o máximo que tal forma de ver o mundo conseguiria perceber é “a visão [*Anschauung*] dos indivíduos isolados na “sociedade civil”. Ou seja, a história seria contada de forma separada da prática, pois pressupõe um indivíduo abstrato, o “humano”. A crítica de Marx a Feuerbach em *A Ideologia Alemã* refere-se ao fato de que para Marx o mundo sensível é a própria atividade sensível, não cabendo retornar a uma idealização de categorias como “humanidade” ou a

Marx critica a posição feuerbachiana sobre a essência humana, que não seria uma “abstração inerente a cada indivíduo” (TSF, 6) e sim o conjunto das relações sociais, negando assim a existência de características transcendentais ao indivíduo:

Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é, por isso, obrigado: 1. a abstrair do processo histórico e fixar o sentimento [*Gemüt*] religioso por si e a pressupor um indivíduo abstratamente - *isoladamente* - humano; 2. nele, por isso, a essência humana só pode ser tomada como “espécie”, como generalidade interior, muda, que liga apenas *naturalmente* os muitos indivíduos. (TSF, 6)

ideias de que o homem “conceitual” é separado de sua ação prática. A história dos homens é a história da produção da realidade onde estes homens vivem. Um paralelo interessante pode ser montado a partir de um embate no *Anti-Édipo* entre Deleuze e Guattari contra o psiquiatra Gaetan de Clérambault (1872-1934): “Clérambault é o Feuerbach da psiquiatria no sentido em que Marx diz “na medida em que Feuerbach é materialista, nele já não podemos encontrar a história e na medida em que ele leva a história em consideração ele não é materialista”. A crítica de Deleuze e Guattari pode ter como foco três patologias descritas e conceituadas pelo Dr. Clérambault: o automatismo mental (quando o indivíduo executa tarefas ou ações das quais não se recorda conscientemente, comportamento que estaria vinculado à esquizofrenia), a erotomania (situação na qual a pessoa acredita firme e genuinamente que outra pessoa está secretamente apaixonada por ela) e a síndrome de Kandinsky-Clérambault, na qual a pessoa acredita profundamente que sua mente está sendo controlada por outra pessoa ou por forças externas. Em relação ao primeiro, Clérambault ignoraria a validade daquilo que a ação dita inconsciente expressaria, sem os filtros e bloqueios da sociedade (o chamado *Freudian Slip* seria um bom exemplo do valor destas ações inconscientes). No segundo caso, também vinculado à esquizofrenia, o direcionamento, repressão ou sublimação excessivos do Eros a um objeto, como efeito das convenções sociais, cria uma ilusão que pode fazer o paciente ultrapassar limites sociais. Um exemplo de erotomania foi a tentativa de assassinato do ex-presidente dos EUA Ronald Reagan por John Hinckley Jr. que teria tentado o crime para impressionar a atriz Jodie Foster, objeto de seu delírio. Contemporaneamente, esta condição seria chamada de *stalking*, com a diferença que na erotomania há uma crença genuína na correspondência deste desejo pela outra pessoa. Já o terceiro conceito, definido como um tipo de psicose paranoide primária, guarda similaridades com a ideia de que o meio social influencia radicalmente as ações dos indivíduos, funcionando como um tipo de comando externo. As “vozes” na cabeça do paciente controlam seus atos, mas Deleuze parece não comprar a ideia de que as vozes seriam as responsáveis pelas ações, pois isso recairia em um tipo de idealismo: o que diferenciaria as vozes na cabeça de um psicótico dos relatos de anjos falando com santos, a não ser o quadro cultural no qual o relato se dá? Em comum, as patologias manteriam exatamente, nas definições de Clérambault, a separação dada entre o idealizado/normal e as práticas executadas pelo indivíduo: nas segundas, a materialidade; no primeiro, a idealização. Todas as descrições de Clérambault estão centradas no indivíduo e parecem deixar de lado a relação deste indivíduo com o meio social (e os efeitos do meio sobre a conceituação destes comportamentos entendidos como patológicos). Recorrendo novamente a Marx, cabe lembrar que se os homens fazem sua história, eles só o fazem a partir das condições materiais da existência. Necessário dizer que Jacques Lacan reconhece Gaetan de Clérambault como sua maior influência e responsável por seu interesse em psiquiatria. Ou seja, Deleuze e Guattari miram no preceptor para acertar contas com o aluno.

Marx reforça a *práxis* como forma do intercâmbio entre social e pessoal: a atividade humana na história e na sociedade é o que permite a apreensão do significado de termos como “natureza” e “cultura”, mesmo que ao final esta separação de termos seja puramente arbitrária. Se a natureza somente adquire *sentido* para o ser humano ao ser modificada por ele, isso não quer dizer que ela tenha uma existência separada da do ser humano. Da mesma forma, o ser humano somente adquire sentido de si, na visão marxiana, ao modificar seu entorno. A aparente separação homem/natureza se mostra, na realidade, sua interpenetração dialética¹⁵¹. Até o próprio sentimento ou um afeto é trespassado por elementos culturais. Os “dois lados” são permeados de cultura, as relações entre eles é que são mediadas ou imediatas.

Não havendo separação de fato entre ação e realidade, a produção é imanente à noção de humanidade e é norteadada pela satisfação das necessidades que se colocam ao homem. O ser é produção¹⁵², o ser é *agenciado* (efeito das relações) e *agenciamento* (fator determinante nas relações). A produção de mercadorias é a produção das formas pelas quais o ser humano interage com o ambiente que o cerca, seja a busca da sobrevivência ou na elaboração de cultura.

Uma mercadoria é, em primeiro lugar, um objeto externo a nós, uma coisa que por suas propriedades satisfaz algum tipo de necessidade humana. Que essas necessidades tenham a sua origem no estômago ou na fantasia, a sua natureza em nada altera a questão. (C1, p. 25)

A nota de rodapé ligada a este trecho de Marx em *O Capital* esclarece mais sobre o papel do desejo na economia do texto marxiano: não ausência, mas motor. Ao implicar a necessidade, o desejo é anterior a ela e é condição necessária para sua existência.

O desejo implica a necessidade; é o apetite do espírito, que lhe é tão natural quanto a fome para o corpo (...) A maior parte [das coisas] retiram o seu valor do fato de satisfazerem as necessidades do espírito» (Nicholas Barbon, *A Discourse on coining the new Money lighter* 1696, pp. 2 e 3 apud MARX, 1996 : 53)

¹⁵¹ Para Deleuze, não há separação entre tais termos, logo não seria possível uma interversão entre eles. A dualidade ou é superada ou nunca existiu.

¹⁵² Marx observa que a “vida produtiva é a vida genérica”. Este caráter genérico da vida é, ainda por Marx, a “atividade livre, consciente”. O pensador alemão acompanha a noção aristotélica de definir uma espécie pelo modo de sua atividade. O ser humano, diferentemente de grande parte dos animais, faz de seu trabalho ou atividade objeto de sua consciência. Em outras palavras, separa o trabalho de si mesmo – ou o desterritorializa.

Deleuze se refere a esta visão de forma direta: “como diz Marx, não existe falta, existe paixão como “ser objeto natural e sensível” (AE, p. 45)”. Não existe falta no desejo ou paixão; estes decorrem não da subjetividade, mas da objetividade, da práxis. Para Marx, nos *Manuscritos*, “a dominação do ser objetivo em mim, o fluxo sensível de minha atividade essencial é a paixão que devém, assim, *atividade* do meu ser”. O ser humano produz o mundo de determinada maneira pois sabe “produzir na medida de todas as espécies e sabe aplicar ao objeto, em qualquer lugar, sua natureza inerente”, transformando a si e ao objeto simultaneamente.

Deleuze acompanha tal raciocínio ao postular que

a indústria não está mais presa numa relação extrínseca de utilidade, mas sim em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem. Não mais o homem como rei da criação, mais sim o homem como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e de todos os gêneros (...) eterno auxiliar das máquinas do universo. (AE, p. 15)

O desejar é o que engendra as relações entre ser e objetos por implicar a necessidade (primeiro há desejo, *depois* este é direcionado a *algo*, mesmo que esse algo seja um objeto já existente) e não pode ser falta ou ausência. O *socius* influi, mas principalmente no direcionamento dado ao desejo. Este é, ao final, a produção das condições para sua própria satisfação. Deseja-se a coisa e o que a cerca.

A sociedade capitalista opera este sistema de uma forma específica para Deleuze: o desenvolvimento dos processos de circulação do capital, além de produzir mais-valia, também consolida os processos de territorialização e unidade produzidos pelo Édipo¹⁵³ e pelo estado (nação, identidade, sujeito, *self-made-man*). A sociedade codifica os fluxos de desejo, os direciona para a geração de valores (tanto no sentido econômico como no sentido social que a palavra pode assumir. Em ambos os casos, o valor é o que a coisa proporciona – ou seja, de que forma ela

¹⁵³ Para SAFATLE (2012), Deleuze considera que o complexo de Édipo “unifica a produção desejante ligada a objetos parciais em representações globais de pessoas vinculadas ao núcleo familiar (a mãe, o pai, o irmão etc.). Por outro lado, ele instaura a falta como essência do desejo, isto através da temática da proibição do incesto ou da necessidade de socialização através da identificação com uma função paterna que implica assunção da castração e da inadequação radical do desejo a todo e qualquer objeto empírico”. A falsa identidade produzida pelo Édipo reduziria a multiplicidade do desejo a um esquema preconcebido de papéis familiares que, em certa escala, se reproduziriam nas relações sociais sob o capitalismo. O Estado é o “pai” ou “padrasto”, assim como o mercado é ontologizado e pode “gostar” ou “não gostar” de posições econômicas quaisquer.

satisfaz parcialmente o fluxo de desejo), deslocando o objeto em relação a si mesmo e o inserindo em um jogo de relações ao sistema sócio-político-econômico. Em linguagem deleuzo-marxiana, desterritorializa seu valor de uso e reterritorializa seu valor de troca.

Uma ideia explorada em *O Anti-Édipo* é a análise das formas pelas quais o capital cria mais-valia e a identidade destas formas com a estrutura familiar. O capital (dinheiro que produz dinheiro, valor que valoriza a si mesmo) se torna o equivalente geral da sociedade¹⁵⁴. O objeto é a “passagem para o fluxo ilimitado do capital que perverte todos os códigos, anula todo conteúdo privilegiado a fim de instaurar a repetição modular da pura forma¹⁵⁵”. Se o proletário está alienado do fruto de seu trabalho, alienando-se a si mesmo no processo de produção, todo objeto fabricado também é separado de si¹⁵⁶.

O capitalismo e seu corte não se definem simplesmente pelos fluxos decodificados, mas pela decodificação geral de fluxos, a nova desterritorialização massiva, a conjunção de fluxos desterritorializados. (AE, p. 266)

Não apenas objetos, mas os indivíduos também são flexibilizados no processo de produção. A produção de individualidades customizadas, que ecoam a retórica transmitida pela indústria cultural, altera substancialmente a definição do eu – que deixaria de ser referência de identidade para se tornar expressão de multiplicidades.

O capitalismo não é apenas o processo da circulação de capital em uma sociedade: é o ponto de inflexão desta circulação com os mecanismos de controle e disciplina existentes na sociedade. É *ethos* e *pathos*, um modo de vida¹⁵⁷. O Estado,

¹⁵⁴ “Cem libras esterlinas de ferro valem a mesma coisa que cem libras esterlinas de ouro” (BARBON, apud MARX, 2013). Esta modulação universal promovida pela produção do capital se mantém operante independentemente das mutações que o capitalismo sofre nas sociedades industrializadas, fato apontado por Marcuse na análise do capitalismo tardio e posteriormente pelo próprio Deleuze em sua análise das Sociedades de controle do capitalismo pós-industrial.

¹⁵⁵ SAFATLE, 2012 : 105

¹⁵⁶ Surge uma diferença entre o objeto em si e sua representação, ou uma forma interessante de pensar o caráter fetichista e fantasmático da mercadoria.

¹⁵⁷ DARDOT e LAVAL (2013) observam o neoliberalismo como uma mutação do capitalismo muito mais profunda do que simplesmente a modificação das formas e modos de produção: para eles o neoliberalismo torna-se uma nova razão (ou racionalidade) de mundo, no qual os seres humanos estão regidos “pelo princípio universal da concorrência”. As ideias que norteariam tais economistas, em uma síntese bastante simplificada para fins pedagógicos,

a família, a polícia, as instituições também formam o tecido do capitalismo. Toda desterritorialização é rapidamente reterritorializada e ressignificada. Em linguagem mais compreensível e com menos jargões, as rupturas do sistema são reintegradas a este, em novos campos de relações.

Do capitalismo, diremos ao mesmo tempo que ele não tem limite exterior e que ele tem um; ele tem um que é a esquizofrenia, ou seja, a decodificação absoluta de fluxos, mas ele só funciona ao repelir e conjurar este limite. E também ele tem limites interiores e não tem um; ele tem nas condições específicas de produção e circulação capitalistas, ou seja, no próprio capital, mas o capitalismo só funciona reproduzindo e alargando tais limites para uma escala cada vez mais vasta (AE; p. 297)

Ao invocar-se a visão determinista de que a queda da burguesia e a ascensão do proletariado são igualmente inevitáveis, ou melhor, que o comunismo seria um estágio superior que sucederia naturalmente ao capitalismo, seria possível ressignificar este pensamento supondo que o primeiro seria um limite do segundo? A esquizofrenia do capitalismo seria o “espectro que assombra”, o momento de contradição extrema que Marx supunha ser insuperável e o devir ligado a esta não-superação? Esta expansão e alargamento do limite do capitalismo explicaria o

são ancoradas no conceito de que o jogo e a competição são naturais ao ser humano, atávicos talvez, e que antes mesmo de estabelecer uma sociedade ou relações com os outros, estabelece-se nas mentes um cálculo econômico de interesse para satisfazer as necessidades e desejos: animais fazem isso na busca pela sobrevivência. Como somos animais, o aumento da concorrência entre os integrantes de uma sociedade não seria responsável por sua destruição, em uma inversão da lógica hobbesiana. Ao contrário, quanto mais concorrência, melhor para o corpo social visto que os integrantes teriam suas necessidades satisfeitas. Aqueles que não conseguissem, assim como no mundo animal, acabariam por serem superados pelos mais aptos, em um quase-darwinismo econômico mascarado pela ideia de meritocracia. O Estado, ainda ao contrário de Hobbes, não deve interferir no princípio da concorrência de todos contra todos, mas criar instrumentos garantir seu livre proceder. Não há a ingenuidade de um ser humano puro, mas sim de um ser humano que escolhe seus interesses acima de tudo e, na medida em que eles sejam satisfeitos, os interesses dos que o cercam.

Articulando-se este raciocínio ao indicado por Deleuze, no qual uma das características do controle é a rivalidade e competição permanente estimuladas pela conformação em rede e horizontalizada dos mecanismos de vigilância e monitoramento social, é possível perceber a imbricação entre forma econômica-social (neoliberalismo) e forma sócio-governamental (mecanismos de controle, que independem da presença ou existência de um Estado). Começa a ser possível pensar em uma resposta à questão deleuziana sobre o desejo poder ser também um desejo de ser controlado: na sociedade atual, este desejo está aderente ao desejo de sobrevivência, pois é impossível pensar dentro de outra lógica. A cisão do indivíduo é ocultada e preenchida pela totalidade do sistema. A sociedade de controle é a forma de gerenciamento social no capitalismo neoliberal?

porquê da revolução não ter acontecido como uma consequência “natural” das contradições do sistema?

4.3 Máquinas e produção

As sociedades de controle trazem novos códigos e valores: a empresa se torna modo de pensar, numa sociedade onde família, escola, exército, fábrica “não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes¹⁵⁸”. A alma da empresa/mercado permeia modos de vida e relações pessoais, substituindo ferramentas disciplinares e se tornando cultura. A sociedade assumiria características desta grande empresa ou rede. A Sociedade de Controle é a nova regulação e organização do novo capitalismo: cognitivo, informacional, emocional. Citando Deleuze,

É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não por que as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las.(...) Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo¹⁵⁹

Tal frase remete ao trecho dos *Grundrisse* onde Marx insinua a imbricação constante entre humano e não-humano no processo de produção das mercadorias e da realidade.

As forças produtivas e as relações sociais – ambos aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem só como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir de seu fundamento acanhado. De fato, porém, elas constituem as condições materiais para fazê-lo voar pelos ares¹⁶⁰

Tal geração se dá em duplo fluxo: destruição e criação de condições de vida, cultura e relações sociais. O trabalho das máquinas multiplica sujeitos em seus vários pontos de conexão/desconexão. “O maquínico envolve, diz Marx, uma

¹⁵⁸ Conv. p.224

¹⁵⁹ Conv. p.223

¹⁶⁰ G, p. 944

metamorfose, uma mutação antropológica da produção¹⁶¹”, a busca por saber “até que ponto forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma do saber, mas como órgãos imediatos da *práxis* social; do processo real da vida”¹⁶².

A reconfiguração das relações sociais é um efeito da mudança de tecnologia que é, “mais profundamente”¹⁶³, a mutação do capitalismo. Ao dizer que as máquinas *exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e usá-las*, Deleuze ecoa um conceito tipicamente marxiano: a formação das relações entre o trabalho, a produção e a sociedade. Para Marx,

Nenhuma ordem social jamais desapareceu antes de que todas as forças produtivas existentes em seu seio estivessem desenvolvidas; e novas e mais elevadas relações de produção nunca aparecem antes do amadurecimento das condições materiais de sua existência no seio da própria velha sociedade. Portanto, a humanidade sempre se coloca apenas as tarefas que pode resolver; a examinar atentamente, encontramos sempre que a tarefa em si surge apenas quando já existem as condições materiais necessárias para a sua solução, ou estão pelo menos no processo de formação. (CCEP, online)

Ao falar sobre máquinas e sociedade, Deleuze entende que Marx não está dizendo que a sociedade X ou Y somente é possível a partir da produção realizada por um tear ou um computador (como se a sociedade fosse fruto da máquina). As relações de produção, ainda que na visão marxiana preponderantemente econômicas, incluem as relações sociais: produção de subjetividades, criação de cultura e de consciência social. Relações entre base e superestrutura no sentido dado no *Dezoito Brumário*, onde

sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais de existência, ergue-se toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir do seu **fundamento material** e a partir das **relações sociais** correspondentes. (18 B, p. 59)

Assim, o conjunto das relações econômicas é imbricado ao conjunto de relações sociais, e esta relação é histórica, desigual e, no caso das relações sociais,

¹⁶¹ LAZZARATTO, in CAVA (2013)

¹⁶² G. p. 944

¹⁶³ No texto original, ao usar este termo, é possível entender como Deleuze se engaja na problemática marxiana entre base e superestrutura, pois isso remete a uma teia de relações fundantes do tecido social. Sendo o capitalismo o conjunto de relações de produção e relações sociais, ou como Deleuze diz em *Diferença e Repetição*, “o econômico é a própria dialética social”, não é mais possível pensar as Sociedades de Controle sem relacioná-las diretamente a uma retomada de conceitos-chave de Marx no pensamento de Deleuze.

não um reflexo passivo, mas com uma eficácia própria. Se isso podia ser visto nas sociedades disciplinares do capitalismo fabril, o “novo monstro” da sociedade de controle trouxe mudanças nas relações de poder, que não se dariam mais verticalmente, mas por aceitação tácita e redes interligadas: o controle constante ocorre por modulação e comunicação, “uma formação permanente das ações, da linguagem e do pensamento”¹⁶⁴.

A linguagem deste novo constructo são as “alegrias do *marketing*”¹⁶⁵ (Conv, p. 226), o predomínio de códigos do mercado – compra, venda, status, valor s  gnico do produto, carga emocional, etc. - como mediadores das rela  es humanas. Sendo *marketing* o “processo **social** por meio do qual pessoas e grupos obt  m aquilo de que necessitam e o que desejam”¹⁶⁶, não    difícil ver que o indivíduo interage numa lógica mediada pela forma-mercadoria, agora estilo de vida que transcende a materialidade desta forma.¹⁶⁷

Ao mesmo tempo, considerando que altera  es na infraestrutura econômica impactam a superestrutura que a cerca, a muta  o social    imbricada por mudanças no sistema econômico: o capitalismo fabril fordista passa a ser de serviços, produ  o de informa  es e fluxo financeiro. A fábrica “deu lugar    empresa”¹⁶⁸ e esta se transforma na economia em rede¹⁶⁹.

A união da produ  o humana e não-humana liberam grande produtividade que existe em potencial ou que ainda não havia sido mobilizada, sendo que este sistema se expande conforme as rela  es sociais, técnicas, emocionais, etc., que se estabelecem entre os diversos fatores (em jargão deleuziano, as multiplicidades).

¹⁶⁴ ÂNGELO, Miguel. *Biopolítica e sociedade de controle: Notas sobre a crítica do sujeito entre Foucault e Deleuze*. pg. 6. Disp. Em http://www.revistacinetica.com.br/cep/miguel_angelo.pdf. Acesso em 21/02/2014 - 16:40

¹⁶⁵ Este problema aproxima Deleuze das análises de Debord sobre a sociedade do espetáculo, assim como    ideia de Adorno (retomada por Marcuse) de que a Indústria Cultural não só transforma cultura em mercadoria, mas mercadoria em cultura, isto   , em modo de vida da sociedade, o que ocorre pela produ  o e direcionamento do desejo às mercadorias.

¹⁶⁶ KOTLER, P & KELLER, R, 2006 – grifo nosso

¹⁶⁷ Rifkin chama isso de “economia do acesso”: mais do que a posse do bem, o que baliza a troca econômica    a possibilidade de uso do bem-serviço, gerando uma consequência cultural refletida na sociedade de troca de informa  es. (LOPES, Ruy S. 2007, *Informa  o, Conhecimento e Valor*, p. 101)

¹⁶⁸ Conv., p 226

¹⁶⁹ “As TICs, as redes e os meios de comunica  o não são mecanismos fragmentadores e democráticos, contrários ao poder centralizador mas o arcabouço tecnológico a serviço das hierarquias, inclu  es e exclu  es necessárias ao funcionamento (ainda que precário) do sistema.”. (LOPES, Ruy S., op. cit., pág. 179).

Assim a relação tempo de trabalho/valor de produção da economia clássica sofre uma profunda modificação, pois todo o tempo de existência do ser é, em algum nível, engajado em algum processo de produção, seja de bens, de subjetividades, de informação, de pensamento, de cultura. Esta mudança se inicia na fábrica, coletivo maquínico de humanos e não-humanos, até chegar na metrópole contemporânea, uma megamáquina, uma imensidão de processos, redes, fluxos e hibridações.

Por analogia, se o eixo de produção do capital desloca-se ao intangível e virtual, a ideia de Estado também rumo a um virtual com elementos e modos de operação idênticos ocorrendo em continentes diferentes, conectados via redes de informação – vide as ditas revoluções digitais - e regidos por leis que organizam/são organizadas pela produção do capital.

A esquizofrenia do capitalismo, sua radicalidade como sistema que se reinventa ao achar limites e cuja racionalidade extrema conduz ao estranhamento, à expropriação e à alienação¹⁷⁰ estabelece um *socius* baseado na metaestabilidade e simultaneidade. A fábrica, campo do conflito burguês-proletário, dá lugar à empresa, onde não se disputa a posse, mas o pertencimento aos meios de produção e onde se acena com integração do indivíduo ao *socius* capitalista e dissolução da resistência tradicional.

Logo, Deleuze e Marx convergem, ainda que a seu modo, à percepção de que o *socius* capitalista não se funda na identidade, mas num processo de produção e reconfiguração constantes, seja pela profusão de agenciamentos como pelas relações que formam e são formadas pelo intelecto geral, pois o capitalismo é, para Marx, o estado no qual “tudo que é sólido se desmancha no ar”¹⁷¹.

4.4 As alegrias do marketing

Quem controla o passado, controla o futuro; quem controla o presente, controla o passado... quem controla o passado, controla o futuro. Quem controla o presente agora?! Agora testemunhe, está logo atrás da porta. - George Orwell – 1984

¹⁷⁰ A esquizofrenia também é a radicalidade da loucura, que faz com que o indivíduo passe a ser outro e naufragar nessa passagem entre Eus. Tal (ir)racionalidade parece articular-se com as análises de Debord e Marcuse sobre a construção de consensos de pensamento nas sociedades de massa.

¹⁷¹ MC, p. 37

A transição da fábrica para a empresa, ou seja, a alteração tanto na forma e fluxo da produção de mercadorias como dos arranjos técnicos e psicossociais na organização de empresas e da sociedade não teria sido possível sem e foi acompanhada simultaneamente por modificações profundas nas formas de transmissão, difusão, seleção e valoração de discursos, pensamentos e informações, em um processo marcado pela interdependência e entrelaçamento. A sociedade de controle tem elementos em comum com as chamadas sociedades administradas do capitalismo tardio¹⁷² e é preciso pensar como as transformações nos processos de informação e comunicação na sociedade atual funcionam como terreno para a implantação das novas formas de controle e vigilância entre pessoas, instituições e coletividades.

Se as formas tradicionais de difusão e controle da produção de informações e bens culturais via Indústria Cultural eram caracterizadas, à primeira vista, pelo enfeixamento e concentração na mão de poucos conglomerados produtores, o que facilitaria a replicação ideológica dos que controlam os meios de produção, a overdose informacional da contemporaneidade, vista inicialmente como uma forma de romper as amarras desta verticalização, acaba por possibilitar novas maneiras de concentração, mas desta vez via distribuição de conteúdos.

¹⁷² Marx não tratou diretamente da ascensão e mudanças nos meios de comunicação de sua época, basicamente os jornais. Porém, uma das definições do conceito de ideologia dá conta de que esta abrange todas as manifestações e obras humanas, como o direito, a moral e costumes, metafísica, política, em suma, todas as ideias e consciência que os homens tem das coisas. Ele deixa claro que estas ideias gerais (uma expansão do conceito de intelecto geral) refletem a consciência e a racionalização que a classe dominante faz da vida cotidiana, da realidade, a partir de seus interesses. Isso significa, no fim das contas, a consciência do pensador de que a comunicação permite que fatores persuasivos sejam colocados como informação, fortalecendo ou debilitando as decisões e reações dos indivíduos ao meio e a seus desejos. O próprio Marx observa a necessidade de rever meticulosamente qualquer artigo ou texto que irá chegar à apreciação do público para que possa transmitir de forma clara e eficaz os ideais pretendidos. O debate marxista sobre o papel fulcral da comunicação no tecido social é desenvolvido *a posteriori*, notadamente pelos membros da Escola de Frankfurt, cujos conceitos serão incorporados à discussão desta tese de forma mais vigorosa com o intuito de, ao dialogarem com os conceitos deleuzianos e dos que o sucederam no debate, mapear o processo comunicacional e suas alterações até a contemporaneidade. É fundamental notar, no processo, que estas ideias gerais, esta *ideologia* não opera por meio de ordens, mas de sedução e estímulo. Por isso, GUERÓN (2017) irá notar que, em Deleuze, a ideologia poderia ser chamada de “enunciados das organizações de poder”, que fazem parte da própria organização produtiva e geral do capitalismo.

O próprio conceito de democracia tecnológica on-line só pode ser experienciado pelo indivíduo que tenha o acesso ou posse da máquina que define esta sociedade e que funciona como uma franqueadora a uma nova realidade, dita virtual. A possibilidade de acesso às novas TICs é o que autoriza o ingresso neste novo sistema, e ambos são posicionados no espaço (o meio físico – a máquina), no trabalho (tangível – hardware - ou intangível – softwares) e no tempo, uma mercadoria comercializada de forma limitada ou contínua (pacotes de acesso, uso de *lan houses*, etc.): uma relação de capital. Ou como diria Adorno, "os reis não controlam a técnica mais do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico no qual se desenvolve"¹⁷³–.

A mutação também se torna visível na mensagem veiculada pelas ferramentas de formação de consciências da Indústria Cultural, onde presencia-se o deslocamento do discurso do pertencimento, que refletia a massificação e uniformização da sociedade presente em sua fase “administrada”, para a promoção de uma segmentação maior: da ideia de coletividade, passa-se às demandas de grupos específicos e por fim à valorização exacerbada do individualismo.

Se no campo do trabalho a polarização capital-trabalho se mostrava, no passado, na resistência sindical, hoje vê-se uma sociedade onde só há gerentes e empreendedores individuais, uma sociedade onde não mais um produto é tão especial que você precisa tê-lo, e sim VOCÊ é tão especial que merece ter o produto. Apesar da mudança na forma do discurso, seu conteúdo e significado permanecem os mesmos.

Em comum entre as antigas e novas formas de produção e distribuição de ideologias e informações, a apatia e homogeneização, através de um estímulo permanente que dá, à superfície, a impressão de novidade ininterrupta, de diferença constante e de um discurso de sinais trocados, onde individualidade e massificação são estimuladas simultaneamente. Da proclamação da Diferença como linguagem de mundo segue-se o sequestro do discurso da diferença como justificação de uma igualdade perante a mercadoria¹⁷⁴.

¹⁷³ ADORNO, T. 1985, p. 20

¹⁷⁴ A igualdade moderna supunha diferenças - sexuais, étnicas, raciais ou religiosas - a serem reconciliadas, a pós-moderna as estabelece positivadas. Nessa entidade sedentária, há o direito à diferença mas visando a igualdade de inclusão social no mercado onde sobrevive o mais “apto” a conquistar seus “privilégios” (*privus lex, private legus*, sendo, justamente, “lei privada”, o “favor” no direito medieval europeu). O mercado requer

Este rearranjo de forças da sociedade do capital traz em seu bojo o mesmo paradoxo da promessa que nunca se cumpre inerente ao sistema, porém seu discurso glorifica a liberdade de ação e escolha, não a simples inclusão econômica no sistema. A liberdade é prometida (seja a de selecionar produtos, ideologias, informação ou acesso à tecnologia), mas ela só se dá na escolha de opções que já estão definidas previamente e que adquirem um caráter quase mágico para aquele que escolhe. Na prática, não é exatamente liberdade.

A aceleração do processo de perda de identidade, a predominância da lógica do capital nas relações intersubjetivas dá-se pela **substituição da ordem direta pela sedução**, seja da propaganda/Indústria Cultural como pela aceitação da dominação de forma “feliz”, como uma escolha consciente do indivíduo.

A sociedade de controle é, em sua essência, um exemplo claro do que Debord chamou de espetacular: tudo se mostra de forma clara, sem nuances, e simultaneamente. A velocidade, o volume e a facilidade de acesso a dados sobre empresas, governos e pessoas - características basilares deste sistema - modificam a percepção das pessoas em relação ao Outro. A ideia de privacidade sofre uma profunda modificação e passa-se a julgar os outros - e estabelecer conceitos sobre os demais - de acordo com o que nos é mostrado ou está disponível para consulta.

Da mesma forma, você é julgado pelo que mostra, não pelo que é. No mundo dos negócios, se diz que Imagem não é aquilo que se vê de uma empresa, e sim o que esta projeta ao público. Analogamente, a imagem de uma pessoa pode ser entendida como a forma pela qual ela se mostra ao outro.

Ao se interpretar que a transição para a nova sociedade coloca a informação como mercadoria, a própria conformação do capitalismo exige a reprodução de informações para atingir comercialmente o maior número de consumidores possível, com o objetivo de provocar reações estandardizadas e previstas a cada estímulo, seja em um programa de TV ou em um sítio de Internet. Simultaneamente, o discurso que dá suporte ao sistema fala diretamente ao eu, alimentando o processo que Adorno chama de “pseudo-individualização”¹⁷⁵: mergulhados no comum, tem-se

dissolução da individualidade, compreendida como obstáculo ao consumo e ao mercado padronizador. De onde o fim da diferença - entre as gerações, entre os sexos, entre a linguagem oral e a escrita, entre os comportamentos formais e os informais. Todos cedem à palavra de ordem “flexibilidade”, a primeira e a última qualidade que o mercado exige de cada um. (MATOS, 2015, *online*)

¹⁷⁵ ADORNO, in DUARTE, 2003, p. 192

a impressão de diferença pelos apelos do capital, que nos vende singularidade e aceitação social simultaneamente, o que apazigua a expressão individual através da "promessa de realização de uma política da felicidade (ou) do gozo"¹⁷⁶.

No capitalismo em moldes fordistas, a promessa da felicidade se baseava na construção de um tecido social que possibilitaria a todos a busca da prosperidade econômica, a paz política e a liberdade de pensamento (um projeto eminentemente ligado à modernidade). Na Sociedade de Informação/Controle, a construção de um tecido social estabelecido a partir do individual e que valoriza e administra a diferenciação, a satisfação hedonista dos impulsos, o prazer- e a pretensa liberdade de informação e expressão via ferramentas técnicas. Em ambos os casos, tais projetos derivam da dualidade presente no capitalismo que acena com a possibilidade de TODOS e CADA UM obter a realização que almeja se souber aproveitar as oportunidades que o sistema, gentilmente, oferece. Mas a promessa obviamente não se realiza.

Se, por um lado, o estímulo para o consumo se dá pelo imperativo do gozo, este se torna produto do mercado, pois é produzido ou estimulado artificialmente para que gere o consumo desejado. O direito ao prazer passa a estar diretamente relacionado ao dever de consumir, fazendo com que o indivíduo se reconheça neste consumo. Se a lógica deste discurso passa a ser a promoção do individual sobre o coletivo, a abordagem para atingir as pessoas em busca dessas reações padronizadas - e de seu resultado mercantil - torna-se cada vez mais customizada, individualizada, pessoal.

A interatividade e a pessoalidade são dadas como características intrínsecas da Sociedade de Informação, assim como já o eram nas fases imediatamente anteriores do capitalismo, conforme a própria Indústria Cultural fordista fazia questão de divulgar. A reação customizada aplaca simultaneamente a necessidade de aceitação e diferenciação (você é aceito como igual entre os diferentes e como diferente entre os iguais). Hoje, o apelo ao indivíduo é a forma de difusão e controle do capital.

É interessante observar que o capitalismo informacional promove também um rearranjo na disposição espaço-temporal dos mundos do trabalho e lazer na vida do indivíduo: se antes o tempo livre reproduzia as relações do tempo de trabalho e

¹⁷⁶ SAFATLE; 2007, online

funcionava como uma forma do trabalhador recuperar suas forças para a jornada diária¹⁷⁷, agora as novas tecnologias, por proporcionarem trabalho e lazer simultaneamente, desfizeram esta separação. Na sociedade consumo-informativa, trabalha-se em todos os momentos mesmo sem perceber e presencia-se um processo de mutação do indivíduo, que passa a exercer seu lazer também dentro da área conectada e muitas vezes de forma simultânea com o trabalho.

Esta mediação na relação do ser com o real afeta o indivíduo em três frentes: consigo mesmo, com o outro e com o espaço que o cerca. Ao mesmo tempo que a sociedade se integra cada vez mais, ela gera tendências de desagregação em seu tecido, abaixo da aparência de evolução. Adorno considera isto a "claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada¹⁷⁸". O apaziguamento desta tendência de desagregação, antes que esta gere algum tipo de ameaça ao sistema vigente, se dá por meio de uma virtualização, um "tornar-se abstrato em relação ao real¹⁷⁹", uma perda de conexão entre o ser e sua representação.

Cada vez mais as pessoas abdicam do espaço público para exercer seu tempo de trabalho e usufruir seu tempo livre sem sair de casa, usando as ferramentas de conexão com o mundo exterior (TV, computador, programas de mensagens instantâneas, telefone). Não à toa, o lar de um homem é seu castelo. Ao mesmo tempo, estes meios permitem a geração de redes de relacionamento virtual onde as pessoas se aproximam por afinidade de interesses, mas fisicamente estão separadas por distâncias imensas.

O resultado é uma transformação nas formas de interação humana e reconhecimento do outro: a experiência do contato físico com o externo é precedida, substituída ou complementada pelo contato virtual, um simulacro. Não vai-se ao museu, visita-se seus sítios na Internet ou recebem-se fotos das obras em arquivos por correio eletrônico. Por mensagens instantâneas, redes de relacionamento e universos paralelos, cria-se, reproduz-se e substitui-se a interrelação pessoal.

Este processo chama a atenção por operar simultaneamente nas esferas racional e pulsional. A reprodutibilidade e difusão da informação, além de modificar a

¹⁷⁷ Uma ideia de Marx retomada por Adorno em *Tempo Livre* (1969)

¹⁷⁸ ADORNO, T. Educação após Auschwitz, p. 122

¹⁷⁹ JAPPE, A, *O Reino da Contemplação Passiva*. Disp. em .
http://antivalor.vilabol.uol.com.br/textos/krisis/jappe/tx_jappe_010.htm

relação da massa e do indivíduo frente a ela, agora é aplicada na relação interpessoal, gerando (comparativamente) a perda da aura¹⁸⁰ de cada indivíduo pela banalização da experiência emocional, ou a transformação das emoções em objetos seriais, afetos produzidos sob demanda.

A faceta mais visível deste fenômeno está, paradoxalmente, na desconfiança que as pessoas comuns têm em relação aos meios tradicionais de informação. Tanto a mídia tradicional é definida por sua fama de parcialidade que o fenômeno da pós-verdade¹⁸¹ mostrou-se de grande influência e penetração entre a opinião pública. A pressuposição de veracidade da notícia ou da informação não se dá mais por sua correspondência aos fatos, mas sim à crença prévia do receptor: se a fronteira entre fatos e versões desaparece, todo discurso vira um tipo de venda de ideias concorrendo com os demais, seja na política, na economia, na cultura. A narrativa que melhor for comercializada e absorvida por indivíduos e coletividade é a que tornar-se-á hegemônica, por causa e apesar do grande volume de informações

Como todos, em teoria, podem produzir suas narrativas, dois fatores clássicos da economia ganham peso crucial no estabelecimento da narrativa “vencedora” ou da melhor estratégia de *marketing*: distribuição e consumo. O domínio destes campos define a história. E onde o controle mútuo na sociedade mostra-se mais visível hoje em dia do que nos meios de distribuição das informações (redes sociais, Facebook) e consumo destas (a chamada economia do *like* ou da aprovação?). Quem não é visto, não é curtido. O que não é curtido, não é verdadeiro.

O enfeixamento das informações na sociedade de controle não se dá por omissão ou censura, mas por saturação e irrelevância. O contraponto à ideologia dominante na sociedade de controle não é banido ou considerado “imoral ou ilegal,

¹⁸⁰ Um conceito emprestado da ideia de aura e reprodutibilidade em Walter Benjamin. A reprodução seriada da arte modifica a relação do espectador com a obra. Em vez da reverência e assombro que se sente perante a contemplação da obra de arte em si, há a banalização do objeto, que perde seu caráter único. A reprodução transcende o objeto reproduzido. Analogamente, a replicação via tecnologia das relações entre sujeitos hiper-reais (superexpostos) banaliza a relação real em si. Isso é possível ao aproximar arte e emoção como estímulos de informação.

¹⁸¹ De acordo com o dicionário Oxford, edição 2017, pós-verdade é um adjetivo “relativo ou referente a circunstâncias nas quais os fatos objetivos são menos influentes na opinião pública do que as emoções e as crenças pessoais”. Eventos que simbolizam este conceito são a reação da opinião pública ao referendo de saída do Reino Unido da União Europeia (o Brexit) e a eleição de Donald Trump como presidente dos EUA, além, é claro, da guerra de informações e difamação que cercou o processo de impeachment e o golpe de estado de 2016 no Brasil.

apenas se desvanece e se torna irrelevante¹⁸² ". Sob uma aparência de democracia, a divergência é eliminada. O pensamento único se impõe sob a ilusão da diferenciação: o controle se realiza exatamente pela sobrecarga de informação de fontes únicas.

Da sociedade do espetáculo "difusa, onde a vida real se aliena na abundância das mercadorias de consumo"¹⁸³ chega-se a uma "democracia da mercadoria com traços autoritários"¹⁸⁴ através do enfeixamento dos meios já observado. Na sociedade de controle, além da informação ser mercadoria, a própria mercadoria é informação, pois comunica algo à sociedade.

4.4.1 Necessidade, vontade, desejo (desejodesejadesejos)

*"A gente não quer só comida/ a gente quer comida, diversão e arte" –
"Comida" – Titãs*

A luta de classes, que um historiador formado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e as espirituais. E, apesar disso, essas últimas estão presentes na luta de classes de modo diverso da ideia dos despojos que cabem ao vencedor depois do saque – BENJAMIN, W. IV Tese Sobre o conceito da História

Além de ser imanente ao ser, o desejo é parte da "infraestrutura". Qual seria então o papel da superestrutura senão o de funcionar como um modulador deste desejo? Ou a captura do fluxo de desejo vai além do movimento entre estruturas e ocorre de forma imanente ao sistema? A permanente expansão dos limites do capitalismo dar-se-ia por um fluxo de transferência econômica, técnica e desejante? Como somos máquinas desejantes, na visão de Deleuze, seria possível afirmar que o fluxo do desejo é o combustível que movimenta este sistema, dissolvendo a divisão entre economia e superestrutura.

Klossowski nos indica o único meio de ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud em que nos debatemos: descobrindo a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura. Pois *eles fazem parte dela, estão presentes nela de todas as*

¹⁸² POSTMAN, N. Technopoly. P. 48

¹⁸³ DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*, online

¹⁸⁴ Idem

maneiras, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão¹⁸⁵.

A estranha dialética entre repressão e emancipação dentro das formas econômicas ocorre pois o desejo é imanente não apenas ao indivíduo, mas também ao *socius*. Isto é visível na crítica deleuzoguattariana à psicanálise, à ideia do *universal* do inconsciente, pois é com categorias marxianas como *forças produtivas* e *relações de produção* que ambos afirmarão inexistirem intermediários entre desejo e *socius*, ou seja, que não há “estrutura psíquica intermediária”¹⁸⁶.

O campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto histórico determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão só desejo e social, nada mais¹⁸⁷.

¹⁸⁵ AE, p. 90. A posição de Klossowskii não é exatamente nova: uma leitura atenta de *Eros e Civilização*, obra seminal de Herbert Marcuse, parece apontar a mesma problemática. A crítica deste autor às formas pelas quais a repressão do desejo ou da pulsão se dá dentro das sociedades administradas do capitalismo tardio parece caminhar no mesmo sentido que as observações de Deleuze sobre o desejo como motor da infraestrutura. Marcuse teoriza uma sociedade na qual a cultura pode ser estruturada de forma não-repressiva, por meio de um deslocamento do Eros e o estabelecimento de um novo regime de relações de produção social e econômica, superando a organização social vigente (pautada pela repressão das pulsões), uma sexualidade que pode, “sob condições específicas, criar relações humanas altamente civilizadas sem estar sujeita à organização repressiva que a civilização estabelecida impôs ao instinto” (MARCUSE, 1955, : 179). A sublimação não-repressiva das pulsões ou do Eros imaginada por Marcuse pressupõe um desejo enquanto produção, não falta, pois a sociedade e a cultura direcionam o desejo para uma situação de enquadramento, na qual o que cria seus fluxos de restrição, falta e satisfação parciais é a lógica da mais-repressão. O Eros, a pulsão, não se dá pela ausência ou pela necessidade de preencher uma falta na psique do indivíduo. Se assim fosse, seria impossível propor uma sociedade não-repressiva, pois seria a repressão o que preencheria esta ausência no indivíduo. Agora, se a sociedade não-repressiva seja possível por meio de um rearranjo das forças do Eros (uma nova economia política do desejo), este Eros precisa ser necessariamente produção desta realidade: “é uma propagação e não uma explosão de libido – sua disseminação nas relações privadas e sociais que preencherá a lacuna mantida entre elas por um princípio de realidade repressivo” (MARCUSE, 1955: 177). É certamente exagerado – e um truque retórico por parte de Deleuze – apresentar a problemática do desejo dentro da sociedade como se nunca tivesse sido abordada antes ou como se o desejo nunca tivesse sido cogitado como componente da infraestrutura, ainda que sua abordagem seja mais lacano-marxiana do que freudo-marxista. Apenas como curiosidade, vale citar que Pierre Klossowski foi um renomado tradutor francês da obra de Walter Benjamin, autor que, em algum grau, também se debruça sobre a questão de como um indivíduo pode desejar ser reprimido.

¹⁸⁶ GUERÓN, 2013, pp. 159-162

¹⁸⁷ AE, p.36

Se só há desejo e social, e o capitalismo é imanente à sociedade atual (Deleuze considera fundamental a crítica de Marx de como o capitalismo remete e reduz todo sistema de produção de valores de uma sociedade à forma-mercadoria), a produção do desejo é a produção do real, assim como o fetichismo da mercadoria é produzido ao mesmo tempo que esta, de modo imanente: “o real se constitui, mais uma vez conforme Marx, ao mesmo tempo e num mesmo movimento, tanto de suas formas ditas racionais como irracionais¹⁸⁸”. O problema do fetichismo da mercadoria não é ser fetichismo, mas ser mercadoria.

A construção das instâncias do Eu segue processo similar, mas Deleuze e Guattari o chamam de fantasma, uma falsa instância entre desejo e *socius*. O fantasmático no fetichismo da mercadoria surge em sua produção e corresponde às instâncias psíquicas, enquanto mediadoras da relação indivíduo/mundo - separados artificialmente. A produção do fantasma é imanente à produção social: é parte fundamental da constituição do sistema produtivo. Não havendo instâncias, pensá-las como existentes é parte da própria produção do fantasma- o direcionamento do desejo para objetos inexistentes, dando a estes *status* de operadores na realidade.

É a arte de uma classe dominante, prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância da produção, despejar todo desejo no grande medo da falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma¹⁸⁹

Um exemplo simples, com raízes em Marx, seriam as necessidades desconhecidas até surgirem produtos que as explicitem ao consumidor. As necessidades já existiam, foram criadas no processo de produção do *gadget* ou, ainda, de modo independente? Antes, vivia-se sem *smartphones*; hoje, parece impossível viver sem eles. A ausência é criada para ser o ponto de direção do desejo. O que é preenchido com a posse do produto são os papéis sociais vinculados a ele.

o desejo devém então esse medo abjeto da falta. Mas não são precisamente os pobres ou os despossuídos que dizem isso. Estes, pelo contrário, sabem que estão próximos da erva e que o desejo tem “necessidade” de poucas coisas, não essas coisas que lhes são deixadas, mas das próprias coisas que lhes são incessantemente tiradas, e que não constituem uma falta no coração

¹⁸⁸ GUERÓN, idem.

¹⁸⁹ AE, pp 35-36

do sujeito, mas sim a objetividade do homem, o ser objetivo do homem para quem desejar é produzir, produzir na realidade. (...) Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito, é a organização molar que destitui o desejo de seu ser objetivo (MEJAT, 2012, online)

A investigação deleuziana relaciona alienação material e estranhamento de si, alienação psicológica do ser. Os produtores centrais da realidade histórica são em Marx a luta de classes e o trabalho e para Deleuze, o desejo, produção do inconsciente – num sentido materialista, econômico e sociológico. Se é a organização molar que captura o desejo, é possível montar um paralelo com um conceito consagrado de Marx: o fetichismo da mercadoria, lido como operação mental e emocional do ser em relação ao objeto.

A forma-mercadoria é o sensível suprassensível e mostra-se como realidade autônoma, deificada e determinante da vida humana. Ao retirar-se seu valor de uso e traduzir-se só em valor de troca, aliena-se o trabalho humano envolvido em sua confecção, substituído quase todo pelo desejo de posse e por atributos morais, de *status* e imagem. Deseja-se o objeto pelos valores projetados nele (intrínsecos, ou não, a nós e nossos desejos e passíveis de reconhecimento no momento da projeção).

O caráter de culto do pelo objeto é perceptível por quem o põe nessa situação. O fetichizar surge, por vezes, no desejo de segurança de quem opera o fetiche. Isto é visível em fetiches como religião, Estado, arte, vistos como garantia de estabilidade de uma realidade que, de fato, é criada na imposição do fetiche e da narrativa. Não à toa, Marx cria uma metáfora de terror para simbolizar o comunismo, o fantasma que assombra, o estado de coisas que nega segurança ao existente.

Se o motor da história é realmente o desejo, sua produção só pode ocorrer numa teia de significações. É preciso mapear tal economia política de produção do desejo, este enquadrado pela filosofia e psicanálise num fluxo de representações - a figura do pai, o racional e a família burguesa - que facilita sua compreensão e controle.

Mas se o burguês é quem controla ou possui meios de produção, pode-se pensar num desdobramento deste conceito: o burguês como o proprietário de meios de produção do desejo. Assim, ser burguês seria também a imbricação de fatores e produções como aspiração social, *status*, relações sociais: um estado de espírito produzido nas relações entre indivíduos e o *socius* do qual são parte.

Quais são as bases da família atual, da família burguesa? O capital, o ganho individual. Em sua plenitude, a família só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento na supressão forçada da família entre proletários e a prostituição pública¹⁹⁰

A produção industrial do desejo – incluindo o de pertencer à burguesia – é possível via alegrias do *marketing*¹⁹¹. A família burguesa (a *empresa familiar*) detém meios de produção de ideologias e de desejos, de indivíduos que submetem corpos e adotam a razão instrumental como modo de pensar, por meio de um maquinário social movido pelo fluxo (liberação/repressão) do Eros. Ao mesmo tempo em que a libido é incessantemente produzida, esta é re-alienada sem parar na representação familiar. Autoridade familiar e autoridade social são similares.

É precisamente por ser privatizada, posta fora de campo, que a forma do material ou da reprodução humana engendra homens que é fácil supor como sendo todos iguais entre si; mas, no próprio campo, a forma da reprodução social econômica já tem pré-formada a forma do material para engendrar, aí onde é preciso, o capitalista como função derivada do capital, o trabalhador como função derivada da força de trabalho etc., de tal modo que a família acha-se de antemão recortada pela ordem das classes (e é bem neste sentido que a segregação é a única origem da igualdade...). Essa colocação da família fora de campo é também sua maior oportunidade social, porque é a condição sob a qual todo o campo social poderá *aplicar-se* à família. (AE, p. 350)

De certo modo são os mesmos instrumentos que permitem entender fenômenos artificialmente separados (a racionalidade/radicalidade do capitalismo e a radicalidade da loucura e do desejo). Controle por sedução, não imposição, pondo o conceito de ideologia em nova base. Por esta razão Deleuze diz que não são os pobres ou despossuídos (ou, pela etimologia da palavra, *proletários*) que vivem constantemente o medo abjeto da falta¹⁹².

¹⁹⁰ MC., p.42

¹⁹¹ Que guardam enorme semelhança com o conceito de Indústria Cultural apresentado pelos frankfurtianos Adorno e Horkheimer: a transformação da lógica da mercadoria na lógica (ou cultura) de uma sociedade.

¹⁹² Se os pobres não sentem o medo abjeto da falta e os muito ricos sequer conseguem conceber a falta, quem sofre dessa patologia seria a chamada classe média, classe social na qual as relações de status são tão importantes quanto as econômicas. Sob esta lógica, a reação quase fascista dos componentes desta classe à dita “invasão” dos espaços pretensamente reservados a ela permanece injustificável, mas apresenta uma matriz diferente do simples preconceito social: o medo atávico. Mais sobre a economia política do medo na sequência deste trabalho.

A identidade de classe é identidade de pertencer e compartilhar modos de pensar. Ao alertar para a sedução da propaganda, Deleuze mostra a máquina produtora e transformadora de desejos no cerne da racionalidade do capital. Desejo e luta de classe - desejo do indivíduo de uma classe em ocupar posições da classe antagonista - são motores da história dependentes entre si. Uma história que, mais do que discurso ou ideal, é operação concreta no real. História é, então, *práxis e poiesis* simultaneamente: “se o desejo produz, ele produz real... o ser objetivo do desejo é o próprio Real” (AE, p. 34). O materialismo deleuziano aparece tão *histórico* quanto o de Marx: não doutrinário e muito menos neutro.

Deleuze apontaria, então, que não é Marx que reduz a política ao substrato econômico: é o mecanismo da sociedade capitalista que subsume a vida social à lógica da mercadoria, pois o capitalismo vira axioma da sociedade, sem necessidade de crenças religiosas ou políticas que lhe embasem¹⁹³ - ele é a própria crença *religiosa* (pois vira objeto de culto) e *política* (se transformando no terreno social por excelência) em si¹⁹⁴. A dicotomia explorada por Marx e pela dupla Deleuze/Guattari (ou a dialética explorada) é a relação esquizofrênica entre aparência do capitalismo e essência do capital. O fantasma-fetiche tem efeitos macro e microeconômico-políticos (na associação entre democracia e propriedade privada, p.ex., ou na corporatocracia em que se vive, pois relações pessoais passam a ser mediadas pelos códigos da economia).

Esta micropolítica não tem relação com dimensão ou tamanho: o molar e o molecular se distinguem pela natureza de sistemas de referência. Igualmente, não se recusa o conceito da sociedade capitalista por ser genérico ou amplo demais, mas o aborda em novas chaves interpretativas: o capitalismo é atravessado por linhas de fuga que, por vezes, são necessárias para confirmação e estabelecimento do sistema. Conforme Deleuze, o capitalismo precisa liberar e encorajar fluxos que possam leva-lo a direções inesperadas e não-controladas, uma análise tributária da

¹⁹³ A ideia do capitalismo se transformar no amálgama que dá liga aos demais “campos” sociais também é desenvolvida por BENJAMIN em “Capitalismo como religião” (1921).

¹⁹⁴ Eis porque, se a religião é “espírito do mundo sem espírito, (...) ópio do povo” (CFDH, 1843) e política é terreno da vida em sociedade, o capitalismo não é só modelo econômico (ou de regras e relações privadas sobre às relações sociais) mas modo de vida social e pessoal onde ocorre tanto a idealização necessária para pacificação dos oprimidos por tal modo social (o que se vê em conceitos como meritocracia e no efeito psicológico do espetáculo enquanto promessa de triunfo na sociedade) como a produção do sentido da existência pessoal e social do indivíduo.

visão de Marx onde o capitalismo é o modo de produção que revoluciona instrumentos e relações de produção, trazendo consequências para a superestrutura cultural, política e social ligada a tais relações.

O caráter massivo da sociedade hoje, num capitalismo de sobre-produção, pode significar o colapso da política, substituída pela produção de identidades nômades e de pensamentos seriais. O fascismo foi o primeiro sintoma, e a multiplicidade contemporânea pode levar o processo a outro nível, um híbrido de comportamento massificado e ilusão de singularidade. Seria a Sociedade de Controle o estágio do capitalismo produzir individualidades em série, pois mudanças na infraestrutura impactam, por extensão, a construção do indivíduo na realidade? Assim parece, ainda que seja um processo em curso e difícil de ser rastreado.

A livre criação de sentido sobre o real, com o discurso do fim das metanarrativas, opera não como fantasmagoria que esconde a totalidade das relações sociais, não a construção de uma camada aparente que impede de entender o real, mas como defesa em relação à “inadequação entre o desejo e os objetos do mundo empírico¹⁹⁵”. A aposta no fetiche é o meio de totalizar, ainda que não totalmente, a existência. Nesse sentido, a afirmação de que na sociedade de controle os mais jovens pedem “estranhamente para serem motivados¹⁹⁶” pelo instrumento de controle social, o *marketing*, ganha o significado de que cabe à estrutura do capital criar a metanarrativa que a englobe e englobe cada indivíduo, mesmo negando a existência de metanarrativas. Este processo interfere e condiciona o trato com o real. Conforme THOBURN,

Interpretação, ou política, são processos de intrincada atenção àquilo que faz uma coisa ter coerência, o que faz um dispositivo funcionar e, na medida do possível (pois não são produtos de uma simples vontade de mudança, mas um engajamento complexo e difícil), uma afirmação de novos sentidos, novas vidas, ou novas possibilidades¹⁹⁷

Se política é interpretar sentidos, o processo de comunicar está ligado à produção do sentido político da sociedade. Assim, o rizoma político (a sociedade de controle) se relaciona com o rizoma pulsional, pois o desejo pode ser o de controle (ou de ser controlado), e com o rizoma informacional (o volume de informação

¹⁹⁵ SAFATLE, in ZIZEK, 2003

¹⁹⁶ Conv. p.224

¹⁹⁷ THOBURN, 2003, p.9

gerada e distribuída em rede). O mais esquizofrênico é ser livre para escolher perder a liberdade.

No século 21, o coração do capitalismo não é mais a fábrica, mas a empresa. Menos do que fabricar o objeto, o principal está em fabricar o desejo e a crença. A imagem chega antes do produto. O espetáculo, antes do consumo. A empresa não fabrica o objeto, mas o mundo em que esse objeto existe. O triângulo produtor-consumidor-produto existe nesse mundo. O publicitário torna-se o cérebro do sistema. O *marketing*, o seu motor. Não existe mercado – regido pela lei da oferta e da procura ou pela escassez. O que existe é a constituição de públicos, seguida de sua fidelização. A demanda não se subordina à oferta: é criada independentemente dela. Hoje, o capitalismo coloniza o campo de possíveis, quer dizer, apreende fluxos de desejos e lhes extrai lucro. Daí precisar de redes produtivas, as únicas capazes de inventar mundos e neles prender a atenção das pessoas¹⁹⁸

4.4.2 Economia política do medo e a dialética da ameaça

Como Deleuze observa, “se o desejo produz, produz real” (AE, p. 44), então este é fundamental na estruturação do tecido social. O que é ofertado pelo sistema/racionalidade do capitalismo, notadamente na versão neoliberal, é o ajuste completo do mundo ao desejo do indivíduo. O que ocorre na prática é o movimento inverso: o desejo é ajustado completamente ao processo de produção do mundo. O que fazer em casos de desajustes nesta equação? Sociedade e indivíduos criam novos mundos pessoais via *marketing*, virtualidade, engajamento ou *management* de si. À pergunta “como o desejo é capturado pelo sistema”, dá-se a resposta de que o próprio ato de desejar já contém este potencial de captura em sua essência, ou melhor, o desejar movimenta a ação humana na busca por criar o sistema e realidade no qual este desejo/gozo poderá ser satisfeito de forma mais completa e da forma mais fácil.

Todos querem, desejam, sentem afectos; logo, criam formas para satisfazer este querer e direcionar a produção deste desejo. Por isso somente depois do desejo ser direcionado a um objeto é que se pode falar em desejo *de algo*. A captura do desejo dá-se pela promessa de evitar a dor e atingir o prazer. Este binômio

¹⁹⁸ CAVA, 2011, online

inseparável desejo/gozo, ou a satisfação que o desejar traz, é o cerne da apropriação que a racionalidade neoliberal faz da psique dos indivíduos.

Em uma sociedade na qual a lógica da competição predomina e reconfigura os vínculos sociais sob a égide do interesse, as categorias que balizam a psicologia do indivíduo e da sociedade tornam-se estranhamente coincidentes. A pergunta deixou de ser "como o fluxo do desejo é capturado e escravizado pelo capitalismo" para ser, talvez, a de como cria-se e fomenta-se um capitalismo na medida para satisfazer os desejos pelo caminho mais fácil - e isso subsumiu o desejo ao capital. Se desejo é produção, produz-se também as formas para o direcionamento do desejo e sua satisfação. A produção da satisfação do desejo não está relacionada à falta fictícia do objeto, mas ao destino desse desejo.

Em um fluxo social marcado pela instabilidade, é a própria sociedade que gera a sensação de medo constante. Se as instituições ocupavam o lugar de estruturas de gerenciamento e controle do fluxo do desejo e do medo, o consumo toma este papel na sociedade capitalista contemporânea. A inclusão na sociedade capitalista por meio do consumo (o acesso aos bens e seu papel na formação da personalidade e da imagem social) corre *pari passu* com a percepção de ascensão na pirâmide de classes (uma confusão comum entre poder de compra e pertencimento à classe, ignorando o capital simbólico que compõe as chamadas classes médias e altas).

É aí que observa-se a emulação de hábitos e comportamentos de uma classe social por outra, tanto na pastichização das manifestações culturais autênticas das classes proletárias ou minoritárias, tornando-as facilmente palatáveis e anódinas para consumo das classes mais abastadas, como na absorção rápida dos jargões e maneirismos do que se imagina ser uma classe média (transmitidos pelos *mass media*, Internet e redes sociais) por aqueles que sentem-se, finalmente, participantes do jogo do consumo.

Quando esta relação consumo/simbólico sofre algum desequilíbrio, instala-se um jogo tensional no qual a luta pelo acesso ao bem de consumo é o terreno no qual a luta de classes se desenrola. A chamada "mentalidade de condomínio" (DUNKER, 2012, *passim*) é o reflexo mais claro da sensação de risco constante que atinge os cidadãos e alimenta diversos setores do capitalismo, como por exemplo a indústria de venda de artigos de segurança. Medo e violência, produtores de lucro, pois condicionam-se as pessoas a entender como violência apenas o risco ou dano à

vida e, principalmente, ao patrimônio (CHAUÍ, 2017, *passim*). Não à toa, Marx lembrará que o aparato do Estado funcionará como braço de manutenção da ordem e da segurança para a burguesia e o capital.

O medo opera como elemento de coesão social e como regulador da subjetividade de cada indivíduo na massa. A possibilidade da perda constante (da vida, do emprego, da estabilidade ou do acesso ao consumo) permite não apenas o adestramento e programação dos corpos mas principalmente o estabelecimento de um conjunto de pensamentos e ações, conscientes e inconscientes, que validam os comportamentos hostis

Um exemplo está na manipulação do medo da morte tão bem executada, por exemplo, pela indústria farmacêutica: não é a perda ou falta de vitalidade o que está em jogo, mas a inexorabilidade, o ritmo da produção da velhice e da juventude. Como a morte é um horizonte do qual não há como operar uma linha de fuga, o que é oferecido é a possibilidade de desaceleração do tempo para a aceleração do consumo e da produção/trabalho por mais tempo. Mantém-se a vitalidade para produzir-se mais tempo. Nesta, e em outras situações, o capitalismo comercia tempo e vida. Tempo de trabalho e tempo de vida.

Quanto mais teme-se perder o que ilusoriamente se possui, mais se é dominado por aquilo que se possui, sejam bens, status ou estabilidade. Em uma realidade na qual o indivíduo encontra-se perdido pelo fim das estruturas que, em tese, davam-lhe segurança (é importante apontar que a “morte do sujeito” é também um efeito do desenvolvimento do capitalismo), tudo que possa fornecer esta segurança, ainda que ilusória ou extremada, é um ponto no qual as pessoas podem se agarrar. Nesse contexto, o teológico (entendendo este termo como o que não está preso a cadeias de contingência) torna-se esperança e sentido para a compreensão da realidade.

Economia, política e sociedade passam a ser o terreno do contingente, ou da produção do medo, do imprevisível. O medo é a produção e o produto da ausência da segurança¹⁹⁹. A produção social e pessoal simultânea do que ameaça a

¹⁹⁹ Isso precisa ser pensado dentro dos conceitos espinosanos de medo e esperança: o primeiro sendo a causa que origina e alimenta a superstição e a segunda como uma alegria instável que surge da ideia de alguma coisa da qual há dúvida de sua realização (sendo o medo, na *Ética*, a tristeza inconstante que surge do mesmo tipo de ideia). No prefácio do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa observa que se os homens “estão na adversidade, já não sabem pra onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada

segurança e da necessidade de eliminar essa ameaça. Ao mesmo tempo que desejo, produz o temor em relação ao desejo. Todo querer traz em si um receio, um contra-desejo.

As “alegrias do *marketing*” desejadas pelos jovens apontados por Deleuze somente são possíveis pois a sociedade e o indivíduo produzem desejos e medos simultaneamente. O direcionamento do desejo ao objeto traz junto o medo da não-realização em uma sociedade na qual as pessoas são medidas pelo sucesso: uma sociedade do medo do que não se tem, sinal de fracasso, e do que se tem, sinal da necessidade constante de *precisar* desejar e obter mais.

que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam.” (TTP, p. 125). Se no tempo de Espinosa sua crítica era voltada à união entre o poder político monárquico e o religioso, que mantém os homens sob o controle e o engano da religiosidade por meio do medo “para que lutem pela sua escravidão como se fosse pela sua salvação, e não considerem uma ignomínia, senão o máximo honor, dar seu sangue e sua alma para o orgulho de um único homem (TTP, p. 128)”, nas sociedades atuais pode-se assumir a ideia benjaminiana do capitalismo ocupando o papel da religião na sociedade, uma religião “sem sonho e sem piedade”, ou “sem trégua”: o sistema produz o desespero e a culpa de seus integrantes pois é preciso o culto constante, a liturgia constante, a aceleração da engrenagem para mantê-la operante. A diferença entre o pensamento espinosano e benjaminiano neste aspecto é a de que o capital opera como religião não para a manutenção do poder de um estado ou governante, mas sim para a manutenção de seu próprio poder. Na sociedade do capital mundializado, as posses e o status do homem são suas garantias de segurança. O capital não apenas substitui a religião como sistema formador das regras sociais. Ele torna-se o sistema de culto e transformação da realidade em sua narrativa divinizante, na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis. Se na época da aristocracia o poder era transmitido por direito divino, a riqueza é a recompensa que o deus-mercado destina a seus mais fiéis e dedicados seguidores. Assim, se o capitalismo serviria à satisfação das mesmas inquietudes e tensões às quais, no passado, eram da esfera da religião (ou do sagrado), um de seus temas é a salvação do homem. O trabalho como purificação tem a dupla função de promover o sustento e reaproximar o humano do divino, pois o sucesso no trabalho está imbricado ao direcionamento da pulsão (tentação, paixões) para uma atividade prática: trabalhar afastaria o homem do pecado. Essa conjunção de valores entra diretamente no coração da sociedade, universalizando a culpa introjetada no indivíduo. a culpa geral, como no passado dizia-se que a morte de uma pessoa era “a vontade de Deus”, agora transfere-se para a situação financeira e as relações de trabalho. Pobreza, miséria, desemprego, ganham um status metafísico: estar excluído da sociedade é estar excluído da graça divina, punido por Deus por algum ato que o sujeito fez ou por uma aparente vontade misteriosa da economia. Deus e capital equivalem-se. O efeito prático deste processo é chamado por Benjamin (2011) de “generalização do desespero”: o juízo final, a ira divina, é o colapso da economia e das relações sociais mediadas pelo capital. Resumindo: pelo medo da necessidade e da carência, ainda que estas sejam fictícias, ideológicas ou fantasmagóricas, aceita-se a escravidão; se a escravidão é vista como a forma de evitar tal risco, luta-se em sua defesa contra a liberdade. O capitalismo, que vende a ideia de que fora dele existe apenas a carência, é defendido religiosamente por aqueles que sofrem as carências geradas pro seu próprio funcionamento. A gestão do medo pode ser usada para a manutenção do *status quo*.

O capitalismo é o atalho mais rápido para o direcionamento dos desejos, e máquina de estimulação constante para a produção incessante do desejar. Paradoxalmente, quanto mais sente-se os desejos em risco, mais há a ilusão de sua satisfação em qualquer nível - e mais passa-se a lutar não apenas para satisfazê-los, mas para evitar que o outro possa ter acesso a satisfazer os seus desejos.

O caráter conservador desta dinâmica dá-se pelo fato de que, ao desejar-se o entorno junto com o objeto, qualquer alteração no *status quo* é interpretável como ameaça ao objeto desejado: diminuição da desigualdade social, direitos de grupos sociais, reconhecimento da alteridade, tudo soa como ameaça ao ideal de sucesso, do *self-made-man* ou *self-made-woman*, do mérito da conquista e da realização pessoal, pois estes ideais são associados a exclusividade.

A captura dos fluxos de desejo pelo capital ocorre pelo contexto que é oferecido para a realização do desejo, seja pela sedução do marketing, pelo gerenciamento da sensação de crise e medo em uma sociedade e por uma sofisticada forma de controle de si e dos demais, fazendo com que este controle seja desejado, o que será visto na sequência do trabalho.

Se cada indivíduo ou grupo agencia seus desejos buscando a construção do entorno desejado, o caráter político do desejo está na busca pelo entorno que o permita ser possível. A disputa política é, então, movida pela diferença das formas de satisfação e de criação das condições desta satisfação. De um lado, a ideia de que a satisfação somente é possível de forma individual, e que os demais sujeitos constituem-se em empecilhos para tal. De outro, a aposta na existência de desejos em comum o suficiente para provocar mudanças sociais. Quais seriam eles? É possível que o desejo deixe a esfera do particular e atinja o universal? Talvez seja este o principal desafio político da filosofia da Diferença.

Dentro da proposta deste estudo, a análise das sociedades de controle requer não apenas o recurso aos textos deleuzianos que tratam desta problemática como também a articulação com outros pensadores políticos do século XX, principalmente de tradição marxiana, visando o mapeamento do quadro histórico-político no qual a Diferença é proposta como ação política e quais processos concorrem para a construção do quadro atual. Postula-se que o processo de controle inicialmente mapeado por Deleuze encontra-se muito mais desenvolvido e presente em diversas áreas da vida contemporânea, desde as relações interpessoais e a noção de si até

as formas de existência civil de indivíduos e instituições, passando pela própria luta política. Saber mais sobre como isso ocorre é o objetivo a seguir.

5 SOCIEDADES DE CONTROLE, SOCIEDADES DO CAOS

Mas os homens, antes de argumentar, haviam atuado.

(...) A prova do pudim está em comê-lo –

ENGELS, Prefácio à edição inglesa de *Do Socialismo Utópico ao socialismo científico*.

Uma filosofia contemporânea comprometida com a herança de Marx não pode não envolver (e esta dupla negação é proposital) um diagnóstico da contemporaneidade. Como dito pelo próprio Deleuze, não é possível uma filosofia política que não tenha uma análise do capitalismo em seu centro. Como este desdobrou-se em sua versão neoliberal, quais seriam os impactos desta mudança na determinação da consciência individual e coletiva na contemporaneidade?

Se, como Deleuze observa, o econômico e a própria dialética social, pode-se fazer um imediato recurso a Marx e lembrar que o ser social (as formas de relação entre indivíduo, estruturas econômico-político-sociais, criação de valores, intersubjetividade, etc.) determina a consciência do indivíduo, ou sua noção de si. Logo, é preciso, a partir destes dois postulados, analisar em um primeiro momento as formas de socialização e intersubjetividade nesta nova conformação das relações sociais de produção. Ou seja,

Cada modo de produção é caracterizado por singularidades que correspondem a valores nas relações. E é óbvio que pessoas reais ocupam os lugares e colocarão os elementos da estrutura para funcionar, o que ocorre ao preencherem os papéis que a estrutura assinala a eles (por exemplo, o “capitalista”) e servindo como suporte às relações estruturais. Isso ocorre ao ponto em que “os sujeitos reais não são os funcionários e os que ocupam estes lugares...mas a definição e distribuição destas posições, lugares e funções”. Os sujeitos reais são a estrutura em si: o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa (AiD, p.9)

Se os sujeitos são os locais que ocupam, estes locais não são apenas posições de poder ou que permitem exercer autoridade, mas são em si os ritos deste poder, as ideologias e formas de pensar que os validam e as relações econômicas que se imbricam na formação deste Ser social.

Desta forma, é possível fazer uma aproximação entre as mudanças no modo de produção capitalista e a passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle: a primeira correspondendo ao fordismo e a segunda ao que

surge a partir do toyotismo até o tempo presente. A passagem de modelos ocorre não apenas "no regime em que vivemos, mas também na nossa maneira de viver e nas nossas relações com outrem" (Conv. p. 223)

A tese central deste capítulo é a de que o amálgama entre a economia neoliberal e a organização social baseada no controle produz um tipo peculiar de subjetividade com elementos profundamente autoritários. À liberdade do mercado corresponde o autoritarismo nas relações sociais e a fragmentação ainda maior dos componentes básicos da sociedade. Como Deleuze observa, "não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se 'dividuais', divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou 'bancos' (Conv, p. 222). Tudo que pode ser quantificado, dentro desta lógica, torna-se profundamente restritivo pois, de alguma forma, a quantificação impõe a ação correspondente à categoria em que o indivíduo foi associado.

Dessa forma, os indivíduos não apenas são quantificados pela estrutura à qual se integram como passam a aplicar tais quantificadores sobre os demais e sobre si mesmos²⁰⁰. Se a economia prega a liberdade de concorrência do mercado como princípio fundante, os indivíduos passam a operar dentro desta lógica. Se a produção de valor desloca-se do tangível para o intangível ou especulativo, a mercadoria passa a ter um caráter rarefeito, que acaba por tangibilizar-se não apenas no trabalho executado para sua produção, mas no próprio trabalhador. Daí deriva a ideia do empresário de si, que oferta habilidades no mercado social²⁰¹. Porém, como será detalhado, ser um empresário de si significa, no limite, ser o produto de si mesmo, uma mercadoria de si, pois aplica-se em si mesmo o trabalho.

Como desdobramento desta relação sociedade-economia-indivíduo, é preciso analisar se até mesmo as formas de contestação a esta lógica já não estão, de alguma maneira, impregnadas por ela. Em uma subversão do postulado deleuziano de que o negativo é um reforço da identidade, propõe-se uma análise dos elementos que formam esta identidade em seu caráter múltiplo, o que passa pela reflexão

²⁰⁰ Com base neste raciocínio, e na referência direta ao papel do ser social na formação da consciência, ou individualidade, é possível o diálogo entre as ideias deleuzianas e autores de matriz marxiana que tratam da problemática do autoritarismo e da repressão de si, como Adorno e Marcuse.

²⁰¹ Pierre Dardot e Christian Laval, que utilizam esta conceituação, mostram em seus trabalhos diálogo e influência diretas tanto de Deleuze como de Marx e Foucault. Já outro autor que será trazido à discussão, Byung-Chul Han, filia-se a uma tradição hegeliana que, de alguma forma, também está ecoada em Marx.

sobre as diversas formas de contestação desse Uno social. Se Marx apontava no passado a necessidade de desafiar o estado de coisas existente, como isso ocorre em uma sociedade na qual o desafiar constante é a norma? A análise de conjuntura proposta nestes capítulos passa por entender as categorias elencadas por Deleuze para as Sociedades de Controle e imbricá-las com os postulados de Marx e de seus sucessores.

5.1 Lei, espetáculo e controle

Observa-se que o ocaso das sociedades disciplinares e as novas formas na política, economia, comunicação e relações sociais mostram ser impossível dissociar política de espetáculo, seja em mecanismos tradicionais da Indústria Cultural ou seus correlatos da sociedade da informação. Os controlatos caracterizam-se pela crise e abandono de antigos modos de organização (escola, estado, prisões, família) por algo que, se para Deleuze estava oculto, hoje tem contornos muito mais definidos.

O clima de eterna instabilidade política, social e comportamental talvez seja o novo par conceitual de operação do capitalismo, com a democracia sendo trocada pela vigilância compartilhada e tácita onde a contradição opressão/felicidade é percebida e negada por todos.

Este liberalismo redefinido não quer destruir o estado e demais meios de confinamento ou organização de disciplinas, mas fazê-lo a ferramenta de aplicação, controle, reforço e chancela de seu receituário, não mais circunscrito à economia e que invade a formação da individualidade. Vê-se a consolidação da subjetividade neoliberal: todos concorrem contra todos para melhor operação do sistema. Sujeitos empresariais em perpétua batalha por conquistas de mercado.

Se a lógica da mercadoria permeia as relações sociais, o tempo que as rege é o do consumo e o espírito do tempo é o próprio neoliberalismo. O motor da produção não é só físico, é imaterial e especulativo. Consome-se e produz-se emoção e informação, agindo e pensando numa visão de mundo em que não só a pessoa é reduzida a “empresária de si²⁰²” como, por analogia, seu semelhante é transformado em concorrente ou competidor no mercado.

²⁰² HAN,2014: 9

Um mundo em mudança exige uma nova racionalidade. Diversos instrumentos e fatores operam a *assemblage* de novas relações de poder nas sociedades atuais de controle, destacando a mudança dos ditames neoliberais no *ethos* da sociedade em todas as esferas do *socius*, o controle do indivíduo e do coletivo realizado por todos e cada um ao mesmo tempo e a dissociação quase consciente do racional e pulsional, com prevalência do último.

Não se trata de achar justificativas racionais para decisões com base em pulsões, mas afirmar a decisão pela negação da necessidade de tal justificação. A onipresença destes processos aponta uma mudança qualitativa em seu papel social anterior.

As características principais que podem ser elencadas para as sociedades de controle são, conforme definidas por Deleuze, a crise dos meios de confinamento, como família, prisão, escola, etc. Esta crise dos interiores aponta de forma clara uma crise do conceito de vida privada, o que é evidente em uma sociedade na qual todos são famosos por menos de quinze minutos. A superexposição da *persona* nas redes sociais, superestimulada e obcecada por desempenho, visibilidade e aprovação, denota que a separação entre o pessoal e o público não existe mais na prática.

Assim, cada indivíduo promove uma vigilância e repressão estrita de si mesmo para atender às expectativas que imagina que o grupo social exigirá dele em todas as áreas, mesmo que em aparência assuma uma posição transgressora ou libertária. A ausência do espaço individual é parcialmente suprida pelo espaço exclusivo das esferas de consumo.

Outra característica da sociedade de controle é a substituição das instituições pela lógica do mercado: “a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás” (Conv. p.224), o *ethos* da nova sociedade. O espírito de um mundo sem espírito não é mais a religião, como no princípio do capitalismo, mas a própria ideia da empresa, que permeia o tecido social.

A multitarefa, ou o fato de que tudo se começa e, ao contrário da rigidez da sociedade disciplinar, nada se termina, é outra característica presente neste novo constructo social. O ensino é um exemplo claro: formação permanente, constante, ininterrupta. Alunos instigados a serem empreendedores do próprio aprendizado. A lógica do empreendedorismo e da competição de todos contra todos e contra si mesmos é a ética dos tempos atuais.

Mas talvez a característica mais estranha das sociedades de controle, para além da economia, seja a modificação nas relações jurídicas e nos mecanismos de punição, censura e regulação da sociedade. Ao mesmo tempo em que, pelo menos no terreno discursivo é possível desfrutar de ampla liberdade, a repressão se instala de formas cada vez mais sofisticadas.

Se os direitos civis são progressivamente substituídos por direitos do consumidor e as empresas, enquanto pessoas jurídicas, passam a ter direitos equivalentes ou superiores aos direitos humanos, as formas de punir um cidadão não passam mais por seu isolamento social, mas por um mecanismo de exclusão e inclusão parcial em áreas da sociedade, principalmente ao se observar os mecanismos de concessão de crédito. Uma pessoa dificilmente será presa por dívida, mas terá problemas em diversas atividades cotidianas, desde alugar um imóvel até ser selecionado para um emprego, até resolver suas pendências.

Kafka, que já se instalava no cruzamento dos dois tipos de sociedade, descreveu em *O processo* as formas jurídicas mais temíveis: a quitação aparente das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos), a moratória ilimitada das sociedades de controle (em variação contínua) são dois modos de vida jurídicos muito diferentes, e se nosso direito, ele mesmo em crise, hesita entre ambos, é porque saímos de um para entrar no outro. (Conv. P. 226)

Uma sociedade judicializada onde a necessidade da ordem parece emanar da confiança em um papel moralizador da figura da polícia e do Judiciário. A centralidade do poder dos juízes em uma sociedade, ou o fato de que em diversas democracias “questões relevantes do ponto de vista político, social ou moral estão sendo decididas, em caráter final, pelo Poder Judiciário” (BARROSO, 2010), mostra que uma parte significativa das pessoas não apenas não deseja tomar para si a responsabilidade da decisão (seja diretamente ou por representantes) como não se incomodaria inclusive em abdicar da escolha dessa representação, visto que a escolha de um magistrado ocorre por concurso ou, notadamente nas Cortes Supremas de diversos países, por indicação dos grupos que estão no poder no momento.

Ou seja: as inclusões e exclusões do sistema – a elaboração e aplicações da lei - sendo operadas e decididas de forma arbitrária e discricionária entre os que passaram em um teste (aparentemente técnico e isento) e, entre estes, por aqueles

que mais alto chegam na escala de poder²⁰³. Estes são comumente indicados pelos que ocupam os cargos de controle. A diferença é que o Judiciário, em teoria, não se submete à vontade popular nem pode ter sua composição modificada pela população. Seria esta a forma de administração dos escombros do Estado nas Sociedades de Controle, um Leviatã político-judicial onde o soberano é a toga? Quase profeticamente, Deleuze considera que

O estudo sócio-técnico dos mecanismos de controle, apreendidos em sua aurora, deveria ser categorial e descrever o que já está em vias de ser implantado no lugar dos meios de confinamento disciplinares, cuja crise todo mundo anuncia. **Pode ser que meios antigos, tomados de empréstimo às antigas sociedades de soberania, retornem à cena, mas devidamente adaptados.** O que conta é que estamos no início de alguma coisa. (Conv. P. 227)

5.2 Sociabilidade neoliberal, liderança mutante e fascismo de si

A lógica econômica plasmou-se ao *ethos* social num processo paralelo à passagem de formas e modos de produção. Da produção em massa, passa-se ao capitalismo de serviços e, por fim, ao capitalismo pós-toyotista, de produção customizada, *just in time* e sob demanda²⁰⁴. A mudança da fábrica à empresa dá-se

²⁰³ Os riscos desta apropriação de funções antes reservadas ao Legislativo por parte do Judiciário ganhou um nome pomposo: juristocracia, um regime de governo no qual as decisões são tomadas pelos integrantes do Poder Judiciário de acordo com sua interpretação (pessoal) das leis, ou seja, o pesadelo jurídico antevisto por Kafka em O Processo. A descrença na política representativa leva parte da população a apoiar as decisões judiciais, vistas como isentas mas que podem inclusive subverter a finalidade da luta por direitos e acabem por reforçar privilégios, criando um Leviatã político-jurídico. No campo dos Direitos Humanos e das lutas pelas minorias sociais nas democracias, conforme DOUZINAS, “*O pensamento e a ação oficiais quanto aos direitos humanos têm sido entregues aos cuidados de colunistas triunfalistas, diplomatas entediados e abastados juristas internacionais em Nova Iorque e Genebra, gente cuja experiência com violações dos direitos humanos está confinada a que lhe seja servido vinho de uma péssima safra. No frigar dos ovos, os direitos humanos foram transformados de um discurso de rebeldia e divergência em um discurso de legitimidade do Estado*” (DOUZINAS, Costa. O Fim dos Direitos Humanos. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2009, p. 25).

²⁰⁴ Troca afim ocorre na linguagem da propaganda/*marketing*: do apelo ao pertencimento e integração ao coletivo, passa-se à promoção da diferença e individualidade como diferenciais de consumo. Como Deleuze vê no *marketing* a linguagem formadora deste novo modo social, é possível um paralelo entre mudança nos meios de convencimento ao consumo e novas conformações de produção e busca de mais-valia. Adorno(1985), Marcuse(1975) e Debord(1967) também veem a importância do domínio de discursos e mecanismos de comunicação de massa à sustentação das sociedades administradas do

em linhas de montagem (relegadas à periferia do capitalismo) e no dia a dia. A mentalidade gerencial oculta a divisão de classes e transmuta a pessoa no “empresário de si”, a ideia de depender só de seu esforço para ser bem-sucedido e pensar em si mesmo como investimento, *work in progress*²⁰⁵.

Esta ideia transcende a economia para ser o “conjunto de discursos, práticas, dispositivos que determinam um novo governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência²⁰⁶”. Se o Outro é *Competidor*, como é possível *ganhar e triunfar no mercado*? As pessoas são suas próprias empresárias, proletárias e concorrentes internas. A incapacidade de atingir o desempenho exigido (por si mesmas) leva-as à pré-depressão perene.

Nesse caso, a astúcia de propagação da ideologia que oculta tal depressão não é mais contemplar a riqueza ou poder de celebridades, como na antiga Indústria Cultural, mas a chance de tornar-se *celebridade de si*: redes sociais e portais de informação são laboratório de uma sociedade onde a fronteira real/virtual se desfez, guiada por pulsões e emoções, criando terreno para produção da subjetividade virtual onde o cálculo de *likes* indica significado existencial²⁰⁷.

capitalismo tardio. Ao promover a individualidade via escolhas de consumo, a Indústria Cultural subsume a percepção de si mesmo do indivíduo ao elo compra/venda.

²⁰⁵ *Trabalho em curso*. Tal nexos não está restrito à economia e trabalho. Até mensalidades escolares são chamadas de investimento, isto é, aplicação de recursos para rendimento posterior (no caso, a formação ou titulação do estudante). Muitas vezes, propostas pedagógicas substituem a autonomia crítica por solução de problemas e formação contínua. Deleuze nota que os jovens, seduzidos pelo *marketing*, desde cedo pedem estímulo. Além da casa, a escola reproduz tal discurso: “assim como a empresa substitui a fábrica, a formação permanente tende a substituir a escola, e o controle contínuo substitui o exame. Este é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa.”(Conv. p. 234). Em escolas, surgem meios de controle e avaliação contínuo, a “formação permanente” de professores e alunos e a introdução da dinâmica da “empresa” em todos os níveis de escolaridade.

²⁰⁶ DARDOT, LAVAL, 2014: 17

²⁰⁷ Presencia-se no virtual o movimento duplo de ressignificação de si e do todo, guiado pela lógica da identificação (não o estabelecimento da identidade). Para interagir nesse *locus*, a pessoa cria racionalmente um *avatar*, projeção de ideal de aparência, êxito econômico, bagagem cultural (ou talvez a de seus desejos e conflitos rumo ao apaziguamento) e joga, nega ou sublima sua frustração no ideal que cria para si, uma persona gerada para atuar em terreno inexplorado, sem substrato concreto mas com influência real e no real, ao se buscar emoção e interação com o próximo. Em busca de integração, a pessoa prepara sua imagem projetada para chamar a atenção para a “individualidade” e ser recebido em “comunidade”. Esta inserção no universo virtual-real se dá pela complexa criação do duplo-perfeito, *alter ego* que corresponde ao ideal imaginado pela pessoa para si e ao que ele tenta permitir aos outros acreditar que corresponda a ela. Esta projeção é transportada conscientemente ao universo paralelo/virtual onde se transforma em real por reconhecimento. Deseja-se ser visto como permite-se aos outros verem e como deseja-se ver o outro. Paradoxalmente, ao preencher ambas as categorias, tal objeto virtual falha no objetivo, pois o receptor da mensagem também pode projetar emoções e características ideais para si sobre tal objeto

Como tal significado dá-se de si para si, a visibilidade da *persona* virtual reforça o individualismo *on* e *off-line*. Os algoritmos de redes sociais exibem só temas correlatos aos já pesquisados, assim como os círculos de amizade tendem a ecoar ideias, pensamentos e pulsões similares (o que não é uma novidade gerada nas redes, só facilitada por elas). A formação da subjetividade é pseudo-reflexiva: o valor da liberdade de escolha e pensamento plasma-se às opções já disponíveis no mercado (ou família, indústria cultural e internet, etc.). Fala-se de si para si, esperando aprovação a si mesmo: o elo se dá entre o que se deseja projetar e o projetado.

A sociedade de controle tem como outra de suas características a identidade e positividade excessivas. A relação social baseada na distinção entre Eu e Outro é substituída por uma sociedade sem lacunas ou vazios, onde até os elementos de coerção não são mais baseados na negatividade (ou seja, são dispositivos de um poder central em oposição aos cidadãos), mas pela reciprocidade da vigilância. A base do sistema é a perene desconfiança em relação à alteridade, seja o poder/Estado ou o indivíduo: “cada um e todos controlam todos e cada um”²⁰⁸.

A positividade e espetacularização excessiva da sociedade traz como efeito colateral a perda de sentido do humano em um tecido social no qual o negativo (entendido como a alteridade, a crítica, a estranheza) é suprimido em prol de um conceito de diferença que, ao fim e ao cabo, acaba se transmutando em indiferenciação, em identidade (exatamente aquilo que a dita diferença busca evitar)²⁰⁹.

Os fatores responsáveis por essa positivação seriam a centralidade de uma economia caracterizada pela busca frenética da eficiência e a perda de capacidade de contemplação: vive-se esgotado, cansado do outro, e não é possível mais um momento de pausa para reflexão e reconhecimento da alteridade.

No mundo *offline*, tal processo é visível desde, ao menos, os anos 20 e 30 do

que em teoria representa o ideal de perfeição de outra pessoa. Não há relação com o outro, mas com o que projeta-se na imagem do outro, ou seja, ficção. Na economia da personalidade virtual, a remuneração dá-se por *likes*.

²⁰⁸ HAN, 2013c, p.69

²⁰⁹ Tomando a visão de HAN (2013) para o problema, a negatividade permitiria fazer a distinção entre as esferas privada e pública, própria e estranha, o Eu e o Outro, o que este conceito *sui generis* de diferença esgrimido contra a negatividade não possibilitaria realmente, pois retornaria à afirmação da identidade.

século passado²¹⁰ e acelerado a partir da II Guerra. Para Deleuze, “sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser”²¹¹. A ascensão de um ser humano onde racionalidade e superstição convivem dialeticamente já é vista por ADORNO (1950):

Uma espécie 'antropológica' que denominamos o tipo humano autoritário. Diferente do fanático de outrora, parece combinar as ideias e a experiência típicas de uma sociedade muito industrializada com certas crenças irracionais ou antirracionais. É, ao mesmo tempo, um ser esclarecido e supersticioso, orgulhoso de seu individualismo e constantemente temeroso de ser diferente aos demais, zeloso de sua independência e propenso a submeter-se cegamente ao poder e à autoridade²¹².

Sabe-se que o poder existe fora da esfera política e militar. O capital é poder em si, logo é possível a migração da submissão cega ao poder político (ou do fascínio quase erótico do simbólico no fascismo, para Adorno) à adoração do poder econômico e seus símbolos. Se o social é moldado pela lógica do individualismo e do *self-made-man*, o símbolo maior do capitalismo é o indivíduo, idealizado como equivalente ao sucesso que demonstra²¹³, logo o objeto de culto e adoração é o si-

²¹⁰ Na época surge a base teórica do neoliberalismo, a partir de Hayek, Von Mises e Friedman que, mesmo sem concordar de pleno, convergem à ideia do mercado tender ao equilíbrio sem intervenção de padrões sociais de moralidade ou regulação. “Destruccionismo” estatal versus “concorrencionalismo” individual, o empreendedorismo do capitalista. A concorrência cresce entre os membros da sociedade para impulsionar seu progresso. Se o fascismo clássico privilegiaria a totalidade de pensamento, esta visão concorrencial, por mais que negue a ideia de massa, chega ao mesmo lugar.

²¹¹ Conv. P. 224. Montando um paralelo com a abordagem frankfurtiana, a produção e o consumo reproduzem e justificam os processos de dominação: o fabricar, o uso e adestramento do corpo para, por meio dele, obter um resultado é elemento neste processo de embotamento da razão, mas a sedução e cooptação se dá, talvez em maior grau, quase por uma escolha voluntária – visto que é a única escolha possível e mascarada sob um manto de liberdade desta mesma escolha. Ou seja, sob a ilusão da autonomia, “os bens e serviços que os indivíduos compram controlam suas necessidades e petrificam suas faculdades” (MARCUSE : 1975, p.94). Este processo é visto como efeito de uma mudança crucial no direcionamento das pulsões, esta originada exatamente na transformação dos modos de produção. “A racionalização e mecanização do trabalho tendem a reduzir o quantum de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida [i.e., do montante de trabalho físico necessário para a obtenção da satisfação de tais necessidades – N.do A.], assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas além do domínio da necessidade e do supérfluo necessário. (MARCUSE : 1975, p.94)

²¹² ADORNO, 1950/1965 :19 – trad. nossa

²¹³ Na sociedade do *eu quero* = *eu posso*, no dito Século do Ego, o Eros agoniza por sua natureza ser eminentemente *negativa*, isto é, relacionada a um outro em um sentido enfático e exigir a alteridade, em uma relação assimétrica. Conforme HAN (2013 : 5), “não à toa,

mesmo como o que se almeja. ADORNO (1965) vê o indivíduo atual incapaz de identificação mimética. Tais aspectos são atribuídos

à fragilidade da formação do eu, devida, por sua vez, quer à organização racional da sociedade que pode prescindir do pensamento individual, quer à ameaça existente de ser deixado de lado, caso não se siga o que todos seguem²¹⁴.

A subjetividade neoliberal cresce num *socius* onde “a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo²¹⁵”. Cada vez mais o capitalismo possui “alma” e as pessoas a incorporam como sua. A religião do capital, novo terreno do místico e simbólico social, encontra seguidores que creem na promessa de que todos são seus “personal Jesus”²¹⁶. A manutenção deste ritmo de produção de vida demanda imensa carga de autodisciplina. Se nas sociedades disciplinares as estruturas eram as responsáveis por tal adestramento dos corpos, hoje a disciplina não precisa mais ser aplicada ao outro, mas somente a si mesmo, e quanto maior o nível e força deste autocontrole, mais o indivíduo é também um opressor de si mesmo.

Se a definição do termo se expandiu para além de um sistema político ou um estágio específico do capitalismo, abarcando todo ato de autoritarismo e de negação

Sócrates, como amado, se chama *atopos*. O outro, que desejo e me fascina, carece de lugar. Se subtrai à linguagem do igual. Num *socius* hegemonicamente positivo, o sempre-igual e indiferenciado, identitário, administrado e unidimensional não tem outra referência do mundo a não ser as imagens espetaculares e a projeção de si sobre o real: um viver de-si-para-si. Na sociedade de controle e desempenho, só é possível ao indivíduo ser um projeto de si em permanente confecção, no qual as relações com o outro, o diferente, o negativo, são apenas elementos justificadores de uma positividade auto-referencial infinita. Para HAN (2013 : 7), “a libido se inverte sobretudo na própria subjetividade. O narcisismo não é, realmente, amor próprio. O sujeito do amor próprio empreende uma delimitação negativa frente o outro, a favor de si. Em comparação, o sujeito narcisista não pode fixar claramente seus limites. Assim, o limite entre o Eu e o Outro se desfaz. O mundo se apresenta somente como uma projeção de si mesmo.”

²¹⁴ CROCHIK, 2008, online

²¹⁵ Conv. p 225

²¹⁶ Referência tanto à música da banda Depeche Mode como a uma brincadeira com a ideia do “personal trainer”. Uma religiosidade onde a riqueza equivale à bênção divina, radicalizando o elo comercial fiel/divindade via oferta em dinheiro, traz a ideia de que um revés do fiel é possessão do mal (o que se dá se ele se afastar do pensamento dominante daquela comunidade por alguma razão, seja tal pensamento religioso ou econômico, ou professar um culto proibido aos olhos do pastor, por exemplo o comunismo ou os direitos de minorias) ou por um descontentamento da divindade com ele, passível de purgação por trabalho duro, fé e remuneração/intervenção do agente da divindade, o pastor. Competição de fieis até mesmo para bênçãos.

da alteridade, pode-se dizer que assiste-se o surgimento do fascista de si, alguém que oprime a multiplicidade em si mesmo a tal ponto que torna-se avesso a tudo que for diferente do modelo que adota como certo²¹⁷. Como este modelo é sempre autorreferente, há a dificuldade de lidar com toda diversidade de pensamento e ação, não importando o posicionamento no espectro político ou a bandeira social e econômica levantada.

Não se trata apenas de servidão voluntária, mas de opressão voluntária, disfarçada como liberdade de decisão: a escolha livre da forma pela qual abdica-se da liberdade e conforma-se ao padrão. Não é necessário um líder que emane as qualidades com as quais as massas se identificarão: o messias ou líder é que precisa se identificar com cada indivíduo, catalisando a insatisfação individual e geral que cada um alimenta em relação aos demais, quando estes não seguem ou agem dentro do comportamento esperado (identitário a si), mas também a insatisfação consigo mesmo pela possibilidade de frustração deste modelo. Por isso, na política contemporânea é possível ver a substituição constante das figuras de admiração quando elas, de alguma forma, agem fora do desejado.

5.3 Hipervigilância

Em sociedades de controle os elementos do grupo assumem, conjunta e espontaneamente, a vigilância de si e do outro. Isto é facilitado pelas novas tecnologias de informação e comunicação, principalmente por redes sociais, que operam em fluxo irrestrito. A vigilância sempre deu-se no elo pessoa-grupo: a novidade é o vínculo entre “a maneira como um homem é governado à maneira como ele próprio se governa²¹⁸”.

A gestão de condutas pelo grupo é o equivalente moral da “mão invisível do mercado”. A crença no mercado sábio e gerador transborda à crença no senso comum como expressão de infalibilidade da sociedade regida pela lei da livre-concorrência. O volume de informação impede seleção de dados e pensamento

²¹⁷ Tal postura independe de posicionamento político. A personalidade autoritária, identitária e excludente por definição, pode ser encontrada em todos os pontos do espectro político-ideológico.

²¹⁸ LAVAL, 2014: 17

reflexivo. Em paradoxo, os mecanismos de Estado são moldados para suportar o *ethos* que pretende prescindir do estado.

Os espasmos de massa onde o vigilantismo aparece são bastante documentados e caracterizam-se pelo fluxo caótico de informação e apelo poderoso à emoção individual e coletiva. Desde a caça às bruxas em Salem até a calculada propaganda antissemita antes e durante o III Reich (que deu o bode expiatório à sociedade alemã que sofria os efeitos da crise do pós-I Guerra), passando pela paranoia anticomunista nos EUA e Brasil nos anos 50 e 60 do século XX (e nos anos 10 deste século, onde o perigo vermelho parece vivo ao cidadão comum), a psicologia da massa em momentos de crise tende à reprodução de condutas tidas como fascistas²¹⁹. Num sistema de vigilância horizontal, o outro, o diferente, é desumanizado no processo, sendo mais fácil ser eliminado ou invisibilizado.

O que talvez diferencie a hipnose social hoje é seu caráter “feliz”: não é drama, mas comédia o gênero do espetáculo da (a)política. O exagero, o risível, a chamada “zueira” é combustível de propagação do ideário conservador de figuras públicas em diversos países²²⁰. O riso reforça o privilégio, não o critica: uma sociedade de *bullies* onde o humor perde o caráter corrosivo e crítico e torna-se reafirmação de agressão, em meio de domínio e difusão de preconceito. A lógica que rege as relações é a do ódio camuflado na gargalhada, visível inclusive em redes sociais, onde a pessoa pede para ser monitorada, exhibe o fato de monitorar e ser monitorado com orgulho, crê que realmente deve cada vez mais ser a engrenagem individual descartável e encara isso com alegria.

A exibição e difusão da vigilância virtual é sinal de sua presença no mundo *off-line*, pela vigília constante de integrantes do grupo entre si. Como um panóptico

²¹⁹ ADORNO e HORKHEIMER(1985) já notavam a “mentalidade de ticket” do indivíduo capitalista, uma expropriação do aparato psíquico individual em que as pessoas chancelam um conjunto de slogans como substituto do pensamento reflexivo, pois associam de forma rasa elementos muitas vezes contraditórios a uma mesma pauta. Ao concordarem com uma ideia genérica de propósito e, por isso mesmo, impossível de se opor (por exemplo, o combate à corrupção) acabam por apoiar na prática um conjunto de ideias e práticas que contradizem a ideia inicial. O exemplo (a promessa da Alemanha forte “autorizando” o racismo, antissemitismo, sexismo, homofobia e perseguição que terminam em Auschwitz, entendida por uns como mal necessário) é perturbador e atual. A recente ação orquestrada por um grupo supostamente liberal no Brasil (que prega o discurso da distância à política), atacando uma exposição de arte *queer* e ameaçando a empresa que a patrocinou de retaliações no mercado, mostra que o fascismo, nos tempos atuais, é terceirizado. Não mais o estado dizendo o que é ou não a arte degenerada, mas *think tanks*, ONGs e empresas.

²²⁰ Donald Trump(EUA), Jair Bolsonaro(Brasil), Marine Le Pen(França), etc.

horizontal, a hostilidade nas redes e fora delas opera como cerceamento do outro e de si. A espiral do silêncio vira o “textão”: no totalitarismo do passado, opiniões discordantes eram silenciadas pela força. Hoje, por excesso de fala, de locais de fala e do reforço à lógica da exclusão do outro camuflada na liberdade de pedir sua aceitação no sistema. A imposição da vontade da maioria não obedece regras racionais, inclusive na expressão da minoria. Citando ADORNO (1950, p. 150),

a resistência dos trabalhadores de colarinho branco à organização não se deve à crença de que o sindicato não os ajudará economicamente; a tendência dos pequenos empresários a se aliar aos grandes na maioria dos assuntos políticos e econômicos não se deve por inteiro à crença de que isso é um modo de garantir sua independência econômica. Em casos assim, o indivíduo parece não apenas não considerar seus interesses materiais mas mesmo ir contra eles: é como se ele pensasse em termos do grupo de identificação mais amplo, como se seu ponto de vista fosse determinado mais por sua necessidade de apoiar esse grupo e suprimir os que lhes fazem oposição do que pela consideração racional de seus próprios interesses.

A necessidade de pertencimento une-se à afirmação da individualidade via elementos predefinidos. Ao desejo de integração une-se sua imagem especular, o medo do isolamento. Mas se a lógica social é a da separação, competição e rivalidade inextinguível, ao que se pertence? O isolamento torna-se a inclusão na totalidade do sistema. No *reality show*, exclui-se o concorrente somente porque as vagas são predefinidas e alguém deve sair. O ritual de eliminação é essencial, seja em “jogos de televisão mais idiotas”²²¹, na empresa ou na sociabilidade neoliberal.

Se Deleuze está certo em afirmar que o controle deverá enfrentar o fim das fronteiras e a explosão de guetos e favelas, pois o capitalismo implica expansão e manutenção da miséria, o estado de exceção ou emergência (o gerenciamento de populações em zonas de espera e o capitalismo de desastre) assume a tarefa de impedir esta explosão? As táticas de contra-insurgência²²² enfim acharam seus insurgentes, os “pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento”²²³?

5.4 Invisibilidade visível

²²¹ Conv. p. 233

²²² Analisadas por ARANTES(2014)

²²³ Conv, p. 234

O conceito anterior opera a partir de um fluxo de informação tão intenso que o tempo necessário para reflexão e formação da ideia de alteridade seja quase eliminado. A Sociedade de Controle é uma variação da dita sociedade do espetáculo: tudo se exhibe sem nuances e ao mesmo tempo. A velocidade, volume e facilidade de acesso a dados sobre empresas, governos e pessoas, características do sistema, modificam a percepção sobre o Outro²²⁴.

A ideia de privacidade muda e passa-se a julgar os demais pelo exibido ou disponível para consulta, assim como se é avaliado pelo que se exhibe, não pelo que se é. No mundo empresarial, a Imagem da empresa é o que ela mostra ao público. Por analogia, pode-se entender a imagem da pessoa como a forma pela qual se exhibe ao outro. Por hiperexposição de informação fragmentada, tudo pode ser visto ou recebido e é igualmente volátil e oculto. O que se diz e se posta é vigiado e “vigia” os demais, na hipertrofia da opinião divulgada. Como há excesso de fala e lugar de fala, a pessoa média não realiza a *nuance* necessária para que o estranhamento, o colocar-se no lugar do outro, possa se dar.

A difusão de informação na *web* segue práticas que, se a princípio parecem opostas à dita Indústria Cultural, acabam por reproduzir e reforçar seu mecanismo. Em redes sociais, em especial, a velocidade da reprodução e compartilhamento gera o choque entre dificuldade de absorção e reflexão sobre o conteúdo e atração/simpatia sobre a forma de distribuição da informação, normalmente vinda de fontes e pessoas às quais deposita-se confiança.

O comentário de Adorno de que “a enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo²²⁵”, aplica-se ao atual regime informacional: dá-se a criação da cultura de referência, instrumentalizada e sem nuances, com a pessoa absorvendo parte da informação exibida, de forma fragmentada e rasa, procurando na rede só o que deseja (sem estabelecer nexos ou elaborar conhecimento e conforme o estimulado a fazer: uma

²²⁴ Deleuze vê a chance real de um mecanismo de domínio que forneça a posição do elemento em campo aberto, animal na reserva, homem na empresa (coleira eletrônica). “Guattari imaginou uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças a um cartão eletrônico (dividual) que abriria as barreiras; mas o cartão poderia também ser recusado em tal dia, ou entre tal e tal hora; o que conta não é a barreira, mas o computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal”. Se a ideia de Guattari soa paranoica em 1990, qual o elo hoje com os smartphones?

²²⁵ ADORNO, 1985: 15

manchete interessante, a nova foto da beldade, etc.) ou o que lhe é exibido na *timeline*, em teoria feita por gente com quem o usuário priva certa identificação e contato.

Tudo que é divulgado tem, em início, igual peso. Assim, o volume de informações não-filtráveis leva à escolha das que já se ajustam ao entorno e estereótipos que a pessoa já carrega. Tudo é visível e ao mesmo tempo isso invisibiliza informação, pensamento, reflexão e pessoas. A promessa de liberdade (não só informacional) carrega dialeticamente em seu interior a negação da emancipação desejada. É peculiar que a chance de entabular o contraditório em debates e comentários em redes sociais e notícias de portais de conteúdo não é censurada, apenas submerge no mar de compartilhamentos, curtidas e comentários similares ou movidos por mesmos motivos.

Assim, a contradição, as fontes divergentes de informação, o outro lado, o contraponto dialético não se realiza. Não são banidos, “apenas se desvanecem e se tornam irrelevantes²²⁶”. O pensamento único se impõe sob a ilusão da diferença: o controle dá-se por sobrecarga de informação de fontes únicas ou com que o receptor estabelece vínculo de confiança abstrata²²⁷. Será que o falar é garantia de ser ouvido? Ou o discurso que critica o sistema ao mesmo tempo o legitima?

A pessoa sabe que a informação recebida é enviesada (pode saber até o que lhe é censurado ou não), aceita tal torção e a legitima. Todos sabem dos efeitos ruins da crise econômica. Mesmo assim muitos agem negando o nexo de causalidade entre seus atos, sistema e crise. ZIZEK(2013) diria que “é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo”. Na batalha de narrativas, o resultado é uma mentira manifesta, percebida e negada por todos que a percebem. Sabe-se, por exemplo, que a publicidade mente. É tal mentira (ou melhor, o espantalho que significa) que reforça a “verdade” do capitalismo. Como em *A Carta Roubada*, de Poe, o escondido está visível todo o tempo, o visível é também invisível.

²²⁶ POSTMAN,2001: 23

²²⁷ GIDDENS(1991). Um exemplo de confiança em sistema abstrato é o diagnóstico do médico: não é só uma pessoa que informa algo ao paciente, é toda a ciência médica que se “manifesta” naquele momento, elevando o médico ao status de demiurgo, de encarnação viva da Medicina. Em analogia, o que é compartilhado é confiável pois o meio é a expressão da veracidade da informação, ainda mais se vinda da pessoa com a qual há certo elo de “amizade”.

Quem são os invisíveis num mundo de superexposição e estado de alerta constante? Quem fala deixa de ser invisível? A cegueira se dá por excesso de luz? Paradoxalmente, ser ouvido invisibiliza quem é ouvido. Na democracia mostrativa, onde pulsão, engajamento e reação são medidas em *likes*, esta engrenagem opera em dois níveis paralelos: vida cotidiana e vida política, que na realidade virtual são a mesma coisa. O bombardeio de informação constrói a narrativa e testa a aceitação do arbítrio (a regra é imposta e aceita como expressão “legítima/legal” da vontade da pessoa ao mesmo tempo que se sugerem os meios de burlá-la. Tal burla é acolhida como práxis social que legitima a regra). Um olho na lei e outro na opinião digital, que molda a ação/reação à norma.

A (in)visibilidade no mercado de lutas sociais, moldado muitas vezes dentro de meios virtuais e tradicionais de informação e comunicação, define a estratégia de luta e o inimigo (não o sistema onde busca-se o espaço: o outro movimento que disputa o público-alvo). O princípio da concorrência norteia a enxurrada de abaixo-assinados sobre o mesmo tema, enquanto os movimentos fracionam-se cada vez mais. O receptor sofre da síndrome de hiperengajamento e também da sensação de incapacidade.

Jodi Dean analisou recentemente os novos aspectos acrescentados ao "fetichismo tecnológico" com o advento e a propagação da comunicação eletrônica e das "redes" eletronicamente midiadas. Ela sugere que "os revolucionários conectados" poderiam agora "imaginar que estavam mudando o mundo ao mesmo tempo confortados pelo fato de que nada mudaria realmente (ou, na melhor das hipóteses, poderiam conseguir que as gravadoras baixassem os preços dos CDs)". O fetiche tecnológico "é político" para nós, possibilitando-nos prosseguir o resto de nossas vidas aliviados da culpa de talvez não estarmos fazendo nossa parte e seguros na crença de que somos, afinal, cidadãos informados e engajados. O paradoxo do fetiche tecnológico é que a tecnologia que age em nosso favor realmente nos habilita a permanecer politicamente passivos. Não temos de assumir a responsabilidade política porque, uma vez mais, a tecnologia faz isso por nós... A "dose" nos permite pensar que tudo que precisamos é universalizar determinada tecnologia, e então teremos uma ordem social democrática ou harmoniosa²²⁸.

À hipersolidariedade das campanhas virtuais contrapõe-se a amplitude do discurso e a calculada generalidade de bandeiras, que acabam por agrupar diversos grupos, fazendo a indiferenciação limitar sua eficácia. Ao mesmo tempo, o *locus* virtual vira canal de demonstrações agressivas de ódio ao diferente, que

²²⁸ BAUMAN, 1998: 119

manifestam-se também no mundo off-line. O que permanecia invisível pelas amarras das convenções e por laços democráticos e de direitos sociais aparece com força e sem pejo. O novo padrão social aceito e estimulado, *on* e *offline*, é a hostilidade²²⁹.

5.5 Você S/A: subjetividade empresarial e da mercadoria

Ser um empresário de si significa uma mudança radical nos modos de socialização e na relação humano-trabalho, além das formas de compreensão de si mesmo e da subjetividade. Uma sociedade construída sob este molde é aquela na qual a mentalidade do empreendedor e do desempenho máximo está presente e operante em todos os campos da vida (ensino, trabalho, relações pessoais e sociais, sexualidade, saúde, etc.), uma sociedade que é, em resumo, uma empresa formada por um conjunto de empresas (os indivíduos)²³⁰.

Agora, é preciso tensionar este conceito do indivíduo-empresa para além da dimensão do “governo de si” ou “cuidado de si” do qual pode ser entendido como uma apropriação bem-sucedida em prol do *status quo* capitalista. Mais do que uma relação de poder de si, para si e sobre si ou os outros, o desdobramento crítico deste conceito nas chaves da economia política marxiana pode fornecer um interessante caminho para sua compreensão.

O empresário é proprietário de uma empresa, podendo muitas vezes também gerenciá-la, ou governar os processos envolvidos na produção. Uma empresa é uma associação e mobilização de recursos, pessoal, capital, espaço físico visando cumprir uma tarefa, atingir uma meta ou objetivo. Uma empresa é uma organização

²²⁹ Para Adorno, a estrutura da personalidade pode tornar a pessoa suscetível à propaganda antidemocrática, que pode, de acordo com os processos em ação na sociedade, notadamente na busca de interesses econômicos, se espalhar e tornar-se força dominante. Noutras palavras, a antidemocracia tem causas econômicas em seus motores. A ressignificação do fascismo e da intolerância será estudada mais à frente.

²³⁰ Conforme DARDOT e LAVAL (2014), se os sujeitos da Modernidade eram caracterizados por trafegarem em espaços separados, como as esferas religiosa, política e do trabalho/mercado (ainda que tal divisão sempre tenha sido porosa), o indivíduo do neoliberalismo não experimenta tal divisão, tendo a obrigação de ser produtivo em todas as esferas da existência, amalgamadas em uma só. O sujeito em perpétua mutação não muda apenas em uma coisa: a obrigação de mudar, de ser mais eficaz e adaptável possível. A racionalidade empresarial une todas as relações de poder (sociais e pessoais) em um único discurso, colocando a empresa como modelo geral que deve ser imitado e estimulado.

espaço-temporal que visa um propósito determinado²³¹. O empresário de si é gerente e proprietário de si mesmo (corpo e mente manejados como uma unidade de desempenho).

Assim, cada um de nós é uma empresa competindo no mercado ao qual toda a sociedade foi subsumida. A tensão que move o social é o tênue equilíbrio entre fomentar a competição entre os integrantes do grupo sem que a guerra comercial de todos contra todos desemboque em um confronto *de facto*.

Para evitar o caos, a máscara ideológica se sofisticava: o *ethos* que move o empreendedorismo, a sociedade da concorrência de todos contra todos baseia-se em uma leitura extrema do pensamento liberal na qual o estado natural é a competição, o jogo. É uma ética do guerreiro, do vencedor, do vigor, da força e do sucesso como sinônimo de existência que vale a pena.

Qualquer forma de ação que não seja a de assumir riscos²³², desprezar as formas associativas e comunitárias e buscar a vitória é vista como sinal de fraqueza, de acomodação ao rebanho ultrapassado (seja a *caritas* religiosa ou o comunismo como a busca do bem comum, visto que até no terreno religioso essa mecânica de triunfo exclusivamente pelo esforço, ou a bênção apenas para quem merece ou paga, torna-se progressivamente hegemônica). O imperativo categórico deste *ethos* é o poder e a realização, a moral dos senhores em seu extremo: uma apropriação *sui generis* do *Urbemensch* como o capitalista de si, o *self-made-man*, o que assume riscos e destaca-se do rebanho que buscava o trabalho estável e a renda constante.

Outros elementos fundamentais para a existência de uma empresa são o empresário (um ou mais proprietários de meios de produção, investidores, etc.) e o trabalhador, o que gera por seu trabalho o mais-valor para a empresa. Em outras palavras, uma empresa sempre terá burgueses e proletários. Se as pessoas são indivíduos-empresa, são ao mesmo tempo ambas as categorias citadas. No caso,

²³¹ Três fatores caracterizam claramente uma empresa e seu papel dentro do mercado: Missão (o objetivo maior da empresa, a razão de sua existência), Visão (uma meta clara onde se pretende chegar em determinado espaço de tempo) e Valores (conjunto de virtudes definidas pela empresa como relevantes para seu posicionamento no mercado).

²³² Ulrich Beck observa, conforme Laval, que todas as fases do capitalismo tem em comum o ataque constante à dimensão coletiva da existência (família, comunidade, consciência de classe, etc.). Porém, no neoliberalismo este processo é mais radical. A ascensão do mantra de que viver é correr riscos, epítome do pensamento empreendedor, gera um processo no qual as contradições inerentes ao sistema são vistas pelo indivíduo como falhas pessoais. O fracasso, quando ocorre, é estritamente individual. O sucesso é uma consideração especial do sistema com seus melhores filhos.

somente é possível ser empresário de si sendo o proletário de si mesmo simultaneamente. Logo, esta relação irá produzir um tipo peculiar de exploração do humano pelo humano: ser seu próprio explorado e explorador.

Toda empresa, mesmo que não esteja associada a um processo de produção industrial material, produz algo, seja um carro, uma ideia ou um aplicativo de celular. Ser empresa é ser instância e *locus* de produção. O que é produzido nesta fábrica ou escritório? Identidades. Qual a matéria-prima deste processo de produção? O desejo, direcionado, beneficiado e embalado para interagir no mercado das subjetividades. O Eu enquanto produto é investido de mais-valor pela assincronia entre o valor de “uso”, ou a existência em si, e o valor de “troca”, o desempenho pessoal e profissional, influência, visibilidade e imagem. De pessoas-produto, chega-se aos sujeitos-mercadoria formados por um pacote de discursos, ações e reações. A sociedade é realmente formada por uma gigantesca coleção de mercadorias.

5.5.1 O fetiche do sujeito-mercadoria: produção, distribuição, consumo

Recordando o conceito de Marx, na sociedade capitalista, os objetos materiais possuem características aparecem como se fossem naturais e intrínsecas a esses, mas que lhes são conferidas pelas relações sociais dominantes. A mercadoria é fetichizada enquanto portadora do valor, que converte todo produto de trabalho em um “hieróglifo social” (C 1, p. 149). Tais propriedades conferidas aos objetos não são produto da imaginação, mas reais: “não são propriedades naturais. São sociais. Constituem forças reais, não controladas pelos seres humanos e que, na verdade, exercem controle sobre eles.” (BOTTOMORE, 1985, p.489)

Estas propriedades ou poderes sujeitam as pessoas ao processo do capital e funcionam como uma máscara para as relações sociais peculiares ao capitalismo. Isso dá lugar às ilusões quanto à origem natural dessas forças. Mas a máscara não é ilusão. As aparências que mistificam e deturpam a percepção espontânea da ordem capitalista são reais: são formas sociais objetivas, que, simultaneamente, são determinadas pelas relações subjacentes e as obscurecem.

O caráter fetichista da mercadoria advém da relação social de produção: ao criar uma forma de equivalência mútua entre diferentes modalidades e quantidades de trabalho, a produção de mercadorias estabelece não relações “diretamente

sociais entre pessoas (...), mas relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (C 1, p. 148) . É por isso que a mercadoria torna-se o sensível suprassensível da sociedade, ou seja, um objeto real que paira como um elemento transcendente sobre a realidade. A mercadoria é imbuída de poderes que agem sobre a personalidade (*psique*) daquele ou daqueles que a imbuíram de tais poderes.

Este primeiro movimento da dialética do fetiche é visível nas relações sociais mediadas pelo produto. Mas se o produto somos nós mesmos, enquanto sujeitos-mercadoria no neoliberalismo, estabelece-se necessariamente uma tensão entre a dimensão sensível deste processo de produção, distribuição e consumo do produto-sujeito e a dimensão suprassensível ou, no caso, psicológica do mesmo processo. A produção da subjetividade começa na família burguesa, uma empresa familiar detentora dos meios de produção e formatação do ser.

É ela que impõe tanto categorias rígidas como o Édipo ou o molde tradicional do cidadão de bem como também concorre na criação de subjetividades que se enxergam como projetos de si e que buscam a linha de fuga do modelo tido como molar ou majoritário. O manual de fabricação deste sujeito neoliberal é ideológico, com elementos morais muitas vezes conservadores, por serem calcados na exacerbação do individualismo, e vocabulário emprestado da literatura gerencial da década de 80, como o *coaching*, o *work in progress* e o empoderamento.

O produto-pessoa é colocado em canais de distribuição para melhor inserção no mercado social. Se no passado a apresentação à sociedade poderia ocorrer em festas prosaicas e bizarras como bailes de debutante, na sociedade em rede de hoje a produção e divulgação incessante de informações pelos próprios indivíduos anda junto a uma necessidade de ser visto, de ser notado pelo mercado social. Abre-se uma competição desenfreada entre os integrantes do sistema para achar a melhor forma de comercialização de si.

A produção e consumo das informações e eventos na vida da pessoa (seja em fotos, posts, “textões”, etc.) é tão intensa – e gera tanto material que pode ser comercializado pelos grupos que controlam as redes sociais – que não é exagero dizer que todo cidadão conectado trabalha para os donos das redes sociais. Mas este trabalho não é de graça; a remuneração pelo trabalho de provê-los com todos os dados para futura comercialização para empresas e governos é paga numa moeda muito especial, que pode valer mais que dinheiro: curtidas, reconhecimento,

elogios e “lacração”. Quanto mais seguidores, melhor, no que pode-se chamar de economia política do *like*.

5.5.2 “Alice quebrou o espelho”

Numa disputa tão acirrada por mercado, a lógica da competição econômico-social faz com que os indivíduos ajam de forma aparentemente contraditória: ressalta-se a diferença para melhor se ajustar à normalidade. Ou, nas palavras de ADORNO (1985, p. 116), “para todos, algo está previsto; para que ninguém escape, as diferenças são acentuadas e difundidas”. Longe disso ser um contrassenso, é perfeitamente lógico em um sistema social no qual a identidade é algo mutável de acordo com a demanda do mercado. O *modus vivendi* e a tática de sobrevivência nesta sociedade é o ajuste a uma individualidade pré-formatada que é absorvida como autêntica pelo ser, até a hora em que o cálculo de sobrevivência indique que é hora de descartá-la por outra disponível na prateleira. Se a sociedade é a própria coleção das mercadorias, estas tornam-se a ordem simbólica que pauta a realidade e a noção de si.

O problema mais evidente nesta substituição da ordem simbólica (ou nesta dessimbolização da sociedade) é o que será chamado de antigravidade simbólica²³³: o sujeito-mercadoria tem apenas a si mesmo como fundamento, porém um fundamento múltiplo e fracionado. A dinâmica que rege a sociedade é a do desempenho e do gozo extremos: nada pode ser negado, tudo deve ser experimentado ao extremo. O imperativo do mais-gozar e mais-desempenhar está tão entranhado no indivíduo que este não consegue perceber a impossibilidade de cumpri-lo da forma desejada (ou da forma à qual o fluxo de seu desejo foi direcionado). O indivíduo rejeita a castração simbólica/social, acreditando na promessa de que ele (ou ela) pode tudo.

A sensação de inadequação à sociedade causada por esta castração agora é substituída pela perversidade baseada na ideia de adequação completa, de gozo total. Como tudo se negocia, toda regra pode ser burlada. Vale tudo para satisfazer o vício sem limite. O vício na mercadoria transforma paulatinamente o indivíduo na

²³³ Por DARDOT e LAVAL (2014)

mercadoria de si, pois usa a si mesmo/a para a obtenção da mercadoria desejada enquanto tiver força para isso, quando será descartado ao final.

Corpo e mente são explorados ao extremo como formas de produção de mais-valor, logo é preciso expandir a resistência e capacidade de exploração deste conjunto corpo e mente, seja por drogas psicoativas, pela busca desenfreada da juventude na ponta dos bisturis ou por uma obsessão com o desempenho até nos campos da saúde e sexualidade: trabalhar mais e melhor, render mais “fazendo o que se gosta”, corpo funcionando como uma máquina perfeita, duração e frequência dos orgasmos...tudo pode ser calculado, aferido e comparado.

Se o gozo é um dever, passa a ser objetalizado: tudo vale pelo que proporciona de gozo. Além dos valores de uso, troca e s  gnico, surge uma modalidade de reifica  o que passa a se dar pela concessão ao outro e a si mesmo apenas do valor de gozo, ou do valor que o outro (e o outro de si mesmo também) possa ter para que o indivíduo desfrute a sensa  o máxima, plena. Como isto    impossível, tal gozo, assim como a rela  o de reifica  o correspondente, d  -se sempre de modo incompleto e parcial. A promessa    a de que tal plenitude possa ser desfrutada na mercadoria, mas esta    a falsa promessa do capitalismo, como sabe-se tão bem: tal plenitude s   dura o tempo da rela  o de compra e venda. Como na sociedade neoliberal todos são mercadorias de si, toda rela  o humana reduz-se ao valor de uso recíproco dos sujeitos que a compõem e, necessariamente, repete a promessa não cumprida do capitalismo.

A humanidade do indivíduo passa a ser definida enquanto recurso a ser consumido pela empresa (mais-valor extremo), ou como o ser consumidor e consumido de seu concorrente/semelhante (objetifica  o máxima) moldando a si e ao outro para o mais-gozar máximo, alvo do *marketing* que promete o gozo ilimitado e impossível. O custo pessoal deste processo    alto: os “derrotados” da sociedade de desempenho sofrem por não conseguir atingir tal patamar insano de funcionamento e plenitude; os “vencedores” não conseguem estabelecer outra rela  o que não    de uso e domínio do outro. Usar as pessoas    a nova norma social.

A norma geral    o amálgama do imperativo do desempenho máximo, a fantasia de onipotência do indivíduo e a ilusão social do gozo sem limite. Uma economia psíquica organizada pela exhibi  o do gozo (ostenta  o, *selfies*, redes sociais, pratos de comida no Instagram) e por uma interessantíssima auto-promessa

de fruir ao máximo o gozo das facilidades do mundo humano. Na racionalidade do capital, cada um e todos prometem que irão vencer, que recebem do *socius* e aplicam a si mesmos os imperativos da produção (e) de gozo.

As pessoas usam corriqueiramente um discurso gerencial que faz do desempenho um dever e do gozo uma ordem, numa sociedade regulada pelo extremo, pelo máximo, não mais pela ideia de mediação ou mediania. É tudo e agora, não há depois nem parte. A grande máquina econômica-social busca incessantemente o mais (mais-valor, mais produção, mais tempo de consumo e trabalho). Toda a vida e a psique estão submetidas à lógica do mais-valor. Há a ultrasubjetivação do indivíduo, que busca um além-de-si ordenado pela lógica da empresa, sempre afastado e perseguido, como a cenoura na frente do coelho. Um devir-sujeito. Cada um é o coelho e a cenoura (o que desejam ser) ao mesmo tempo.

Assim, consolida-se a autorreferencialidade do “Eu produtor” em relação ao “Eu produto”: ama-se o que é exposto como prova de sucesso, sublimam-se os momentos de falha. O fracasso não é uma opção, ou melhor, é culpa sua. Passa-se a fetichizar a mercadoria de si como o que deseja-se para si mesmo: o ideal que se projeta para adulação e admiração dos demais é o obscuro objeto de desejo de si. Auto-adestramento, autovigilância e auto-regramento convivem com o policiamento horizontal da posição e atitude do outro: um bom empresário sempre está de olho no que a concorrência anda fazendo. O mais surpreendente é observar a ocorrência deste mecanismo de criação e validação dos sujeitos-mercadoria até mesmo entre aqueles setores da sociedade que, em tese, teriam melhor *locus* para contestá-lo abertamente ou propor uma *práxis* alternativa.

5.5.3 A bolha: o ativismo de si e da mercadoria

- Vocês são a Frente Popular Judaica?
 - Vá pro inferno! Somos a Frente Judaica Popular!
 - Só existe uma coisa que odiamos mais que os romanos:
a maldita Frente Popular Judaica!
 - Dissidentes!
 - E a Frente Popular do Povo Judaico.
 - Dissidentes!
 - E a Frente Judaica Popular!
 - Dissidentes!
 - Mas nós somos a Frente Judaica Popular!
 - Não éramos a Frente do Povo?
- A Vida de Brian, Monty Python

Divisões, dissensões e sectarismos entre os movimentos do chamado campo progressista nunca foram exatamente uma novidade. A multiplicidade que caracteriza a esquerda é tanto seu maior trunfo como seu maior desafio: ao mesmo tempo em que todas e todos teoricamente tem voz, estabelecer consensos ou associações programáticas quando os agenciamentos e alianças são feitos muitas vezes de acordo com o interesse imediato de cada segmento é uma tarefa hercúlea, pois torna-se muito fácil censurar a voz de outrem em nome de uma pretensa primazia de uma ou outra pauta, de um ou outro grupo²³⁴. Porém, a ascensão da subjetividade neoliberal em rede leva esta aporia entre inclusão e exclusão a lugares nunca imaginados.

A lógica de auto-referencialidade do sujeito neoliberal, o sujeito-mercadoria que se torna o fetiche de si, também é visível na própria contestação ao sistema, pois vive-se imerso dentro de sua (ir)racionalidade e reproduz-se sua linguagem, maneirismos e modos (o uso de termos como *empowerment* nas lutas sociais, longe de ser uma subversão da linguagem empresarial, pode ser entendido como um reforço da ideologia competitiva que cada palavra carrega).

Isso é sinal de que talvez tenha-se chegado a uma variação *sui generis* do processo de fetichização que produz a sociedade e a subjetividade: a mercadoria-

²³⁴ Cabe aqui uma nova referência ao já citado trecho da Dialética do Esclarecimento onde Adorno nota a habilidade da Indústria Cultural em fazer da diferença uma forma extremamente eficaz de reforço da unidade e da integração ao sistema. O conceito de que as diferenças são acentuadas com o objetivo de que nada escape pode ser aplicado com perfeição aos processos das lutas sociais, tanto dos apoiadores do sistema neoliberal como de seus mais ferrenhos críticos. Como os sujeitos-mercadoria somente tem a si próprios como referenciais numa sociedade dessimbolizada, pois as instituições perderam sua função de baliza e porto seguro para o sujeito afirmar sua individualidade, é no indivíduo que repousa, em última instância, a capacidade de vencer no neoliberalismo ou destruí-lo simbolicamente. Porém, e considerando o poder de mutação e adaptação do sistema, cada transformação gera as condições de sua integração ao todo. O desejo de ser ouvido, de pertencer a algo, torna-se um movimento castrado de crítica: é mais simples atacar grupos ou pessoas que detêm os privilégios ou são vistos como obstáculos para a conquista de mais privilégios ou de direitos e espaço social (o ódio de classe no Brasil antes, durante e depois do golpe de estado de 2016, simbolizado nos ataques aos direitos humano, ao ensino e às políticas inclusivas, é pedagógico) do que enxergar a surrada ideia, mas nem por isso menos atual, de que a racionalidade do capitalismo, principalmente em sua vertente neoliberal, exige este nível de desigualdade e exclusão para seu funcionamento. Não é preciso um comando de instâncias superiores para que o indivíduo assuma seu papel repressor sobre os demais: ao mesmo tempo em que o ser é incluído, ele exclui os demais que podem ser ameaças a esse fruir incessante que lhe é auto-prometido.

ativista²³⁵ ou o ativismo da mercadoria. Um indivíduo político que extravasa seus afetos em uma fala direcionada de si para si, que ao “ajudar” o outro opera na realidade um mecanismo de autoajuda e que perpetua a lógica da concorrência ao, de alguma forma, silenciar ou invisibilizar outros indivíduos ou grupos sociais.

O mercado das lutas sociais oferece um amplo espaço para a comercialização das mercadorias de engajamento (desde abaixo-assinados virtuais até a proliferação e compartilhamento de notícias falsas e sites que reforçam as crenças prévias de quem as difunde, a operação da chamada pós-verdade), o que provoca um fenômeno análogo à cegueira que resulta de olhar-se a luz fixamente. Quanto mais participa-se ativamente destes fluxos informacionais de engajamento, mais fomenta-se a ilusão de agir de verdade, dentro ou fora das redes sociais.

Ao mesmo tempo, o processo necessário e fundamental de desconstrução dos modelos de subjetividade herdados da idade Moderna e do Iluminismo parece trazer em si também um novo conjunto de normas e imperativos a serem descritos e aplicados pelos próprios indivíduos entre si e em si mesmos. É característica da subjetividade neoliberal a auto-regulação do indivíduo para a busca da realização da promessa da felicidade sem limite, mas partindo do pressuposto que tal ausência de limite somente existe para quem triunfa no jogo: ao simples competidor, não é sequer ventilada a possibilidade de que possa participar desta fruição infinita.

Como todo movimento de contestação social tem no seu cerne o conceito da busca da felicidade, seja pela diminuição das desigualdades econômicas, sociais, políticas, etc., como pela ideia de uma liberdade plena aos componentes do *socius*, todo aquele que se colocar entre o sujeito e a possibilidade desta fruição plena da qual ele se acha merecedor por direito é um potencial inimigo.

O paradoxo iluminista do lema Liberdade, Fraternidade e Igualdade, levado ao seu extremo, torna-se seu oposto: quanto mais “livre”, mais inserido no sistema se está. Quanto mais diferentes, mais iguais perante a mercadoria de si. Quanto

²³⁵ O trabalho de Nancy Fraser sobre a cooptação de certos segmentos das lutas feministas pela lógica da empresa, cooptação que passa a reduzir um problema complexo como a opressão do patriarcado na sociedade apenas a uma luta por salários iguais, ou seja, por poder de consumo e satisfação igual ao masculino, mostra que a equivalência abstrata operada pelo dinheiro e pela circulação e apresentação das mercadorias no campo social nunca pode deixar de ser objeto de crítica social séria. Esta apropriação e adestramento das lutas sociais, no formato denunciado pela autora, reproduz a ideia da aferição do valor da pessoa em sua equivalência em mercadoria-dinheiro. O fetiche de si é também o quanto você “vale”, o preço de seu eu-produto no mercado. Quanto mais caros se é, mais o indivíduo se auto-deseja.

mais ligados e conectados em uma aldeia global, uma sociedade de irmãos ou uma comunidade virtual, mais isolados em mônadas e redes de relacionamento. A desconstrução do sujeito iluminista cria, dialeticamente, um espaço vazio de mesmo tamanho e sentido contrário.

Assim como nenhuma pessoa ajustou-se completamente à vestimenta do chamado Sujeito da Modernidade, a quebra destas amarras paradoxalmente as reforçou: hoje se é definido pelo que *não* se deve ser, o múltiplo passa a ser um reforçador da identidade.

Mas se o sujeito moderno era uma construção vazia a ser preenchida pelo indivíduo (sempre de forma parcial e incompleta, em termos práticos), o não-sujeito da pós-modernidade opera um processo ligeiramente diferente: toda posição é válida como forma de negar as posições e pressupostos do sujeito da modernidade, ainda que muitos destes pressupostos sejam pura ficção. Ao mesmo tempo, uma posição afirmativa da diferença (e que opera, no fundo, como negativo da unidade) que não seja aderente em sua totalidade ao conjunto de valores do indivíduo ou grupo será alvo de segregação inclusive por parte dos que mais defendem nominalmente a diferença.

As redes sociais, onde o debate de ideias foi há tempos substituído pela guerra entre “textões” e *memes*, são a mais clara demonstração de como a economia do *like* opera na posição política dos sujeitos-mercadoria, pois o conceito de fetiche também significa tomar a parte pelo todo, o que acarreta reduzir a complexidade de temas a seus elementos mais significativos ou de fácil assimilação. Quanto mais curtidas e comentários, mais poder simbólico na rede social. Cada vez mais as pessoas tendem a estabelecer bolhas de relacionamento, *safe spaces* onde a esmagadora maioria dos integrantes concorda ou referenda a posição assumida pela pessoa.

Como o debate dialético é visto com maus olhos, o objetivo de cada texto, cada post, cada atitude é a chamada “lacração”, uma confirmação da crença *a priori* do ativista de si que interdita o debate e nega ao outro, independente de sua posição política, qualquer possibilidade de estabelecer diálogo ou até mesmo de rever seus conceitos. A ideia adorniana de que o oprimido e o opressor são posições sociais, não características intrínsecas a determinados sujeitos ou modelos sociais, é bastante pertinente na construção desta análise.

Além disso, nunca existirá uma pessoa que conseguirá se auto-enquadrar de forma plena a todas as categorias que compõem a ideia do sujeito desconstruído, ou aquilo que mulheres e homens são a partir do momento em que encetam o processo de se libertarem de estereótipos e chaves ideológicas ensinadas historicamente ao ponto de não serem mais detectadas como problemáticas.

Ao contrário do discurso de que toda expressão individual é aceita como autêntica, sem a imposição de padrões ou rótulos, há uma rígida hierarquia embutida nesta desconstrução, ou substituição de um padrão inoperante na racionalidade atual (o sujeito iluminista) por uma ausência de padrão que funciona, na prática, como um novo padrão modulador, que se encaixa e expressa melhor a racionalidade da nova sociedade de competição.

Se o sucesso ou fracasso na sociedade neoliberal é responsabilidade exclusiva do indivíduo ou do grupo de indivíduos, a produção de engajamento é simultaneamente negação e confirmação do processo: o fetiche de ser ouvido e respeitado como formador de opiniões em um mar de opiniões e dados sem controle. A competição para descobrir quem é mais desconstruído, quem é mais lacrador ou militante. A ideologia do sucesso como componente central das ideologias que historicamente posicionaram-se contra a necessidade de sucesso a qualquer preço.

Se o mundo é complexo demais para ser mudado, cada um muda a si mesmo e adota a mesma postura prescritiva, pois centrada em um conjunto de valores que assume como verdade apenas as crenças preexistentes do indivíduo e do grupo ao qual pertence. A lógica de competição do neoliberalismo é facilmente identificável na ausência de intersecção entre movimentos sociais com objetivos similares mas que concorrem entre si para a aceitação entre seus pares ou pelo conjunto da sociedade. O ativista de si surge como imagem especular da empresa de si, como fetiche e narciso, desejoso de sucesso e na luta por seu reconhecimento.

5.5.4 Gestão do caos e anti-democracia²³⁶

É possível que tal *socius* calcado na competitividade e exclusão do diferente (o estado de natureza hobbesiano tornado *práxis* e levando à guerra de todos contra

²³⁶ Uma versão inicial deste trecho foi publicada nos anais do XVII Encontro Nacional ANPOF (ocorrido em 2016).

si mesmos) seja a nova forma de (re)produção da sociabilidade do capital, dissolvendo as estruturas sociopolíticas. Há risco da associação democracia/capitalismo acabar como forma histórica, com a tendência da sucessiva implantação de estados mais e mais restritivos ao cidadão comum e favoráveis aos grupos econômicos. As pessoas não notam tal passagem, adotando a ditadura do mercado como a nova "democracia": o terreno da política, espetacularizado, judicializado e precificado, é subsumido à relação de consumo em duas lógicas.

A lógica concorrencial na política representativa conduz à instabilidade perpétua. Na guerra por mercado eleitoral, até que ponto os tremores da troca de produtos são só a troca de nomes para manutenção da ordem? Mesmo que isso ocorra, a cisão sociedade/representação chega ao ponto do não-reconhecimento recíproco que legitima ações violentas em ambas.

A (mercado)lógica que passa a guiar a política também cria um nexos onde o poder econômico dita regras sociais e dá-se a equivalência de direitos de cidadania e do consumidor. A luta perene de consumidores no mercado de direitos sociais e a incapacidade ou negação do Estado em abrigar demandas de diversos grupos leva a sociedade ao ponto que sua desintegração pode se constituir em fonte de lucro.

Parece contraditório uma melhor operação e replicação do capital num *socius* em frangalhos. Mas para Deleuze, ecoando Marx, a maior façanha do sistema é a capacidade de produção e reinvenção para além de seus limites e crises. Alguns elementos disto são evidentes: a financeirização excessiva da sociedade e Estado promove forte concentração de renda. Como adendo, o arcabouço legal do Estado defende e beneficia categorias que controlam o fluxo do poder econômico: direitos trabalhistas, previdenciários e sociais têm sobrevida de acordo com o interesse do capital e a chance de expansão da mais-valia a partir deles. A lei facilita, não freia, a ambição do capital.

O principal motor da crise contínua está num item de economia psíquica: insegurança gera consumo. As narrativas do fim do mundo (ambiental, político, social, macroeconômico) dão ao consumo de produtos e serviços o poder simbólico de amálgama social e individual. O *ethos* neoliberal sai da economia e coloniza todo campo da existência.

Toda crise do capital traz um elemento totalitário ao cruzar a seara política. Em nome do mercado, cria-se o *geist* que legitima ações fascistas não por existir um líder içado ao topo de mecanismos clássicos de poder (Estado, exército, etc.) mas

pelo divórcio de instâncias de poder e sociedade. No fascismo atual, não é preciso tomar o Estado: este só cumpre a cartilha do interesse corporativo. Nada no Estado, tudo fora do Estado. Tudo no mercado, nada fora do mercado, nada contra o mercado, incluindo o Estado.

A coexistência híbrida de formas de confinamento/domínio social coercitivo e verticalizado e a felicidade pasteurizada do controle horizontal; o cerceamento e gerenciamento do movimento em sociedades disciplinares (família, escola, fábrica, jornada de trabalho, exército, admissão e demissão do emprego, até a aposentadoria e morte) e o movimento contínuo da vigilância perene são características da sociedade de controle que abrem terreno para o que estava de certo modo controlado ou escondido pela dita democracia: sectarismo, xenofobia, discriminação e um tipo de fascismo (conduta de manada, exclusão do outro, violência simbólica e real) não-determinado ou cristalizado no líder, mas histeria de massa que busca nela mesma tal liderança. Na falta da ideologia, a sociedade torna-se sua própria ideologia.

Como visto, não é preciso o fascista no poder ou governo para a sociedade ser autoritária: é porque esta é assim que aquele pode chegar ao governo. O que é inovador nas sociedades de controle é isso ser assumido: *todos somos* juízes, justiceiros e juízes justiceiros. Isso é sinal de que o *avatar* é apenas a expressão da massa, podendo ser trocado de acordo com a demanda, não o contrário: “a verdade é que quando se chega à maneira como as pessoas julgam o mundo social, as tendências irracionais sobressaem-se claramente”²³⁷

Não à toa, o Judiciário parece infalível ao cidadão comum. A hipertrofia²³⁸ do poder de vigilância e de uma sociedade judicializada cria uma aura de segurança que coexiste à infantilização do indivíduo, que se vê impedido e incapaz de tomar decisões na esfera pública, burlando as mesmas regras na vida privada²³⁹. Lei

²³⁷ ADORNO, online

²³⁸ HIRSCHL(2007) vê a correspondência da ascensão do neoliberalismo no campo econômico e o “ativismo judiciário” em todo o globo: a transferência da decisão sobre direitos sociais, econômicos e políticos do campo de políticas públicas e escolhas democráticas coletivas para as mãos do Poder Judiciário, resultando na proteção do interesse de grupos econômicos e elites sociais. A instauração de superpoderes a instâncias judiciais, na Alemanha antes da ascensão de Hitler ou no Brasil atual, parece reforçar a tese de Hirschl e a genealogia do neoliberalismo traçada por Laval e Dardot.

²³⁹ Ecoando a máxima de Mandeville: “vícios privados, virtudes públicas”

(repressão) e justiça (desejo) unidos, não opostos. A máscara de isenção esconde o reforço da desigualdade e o desejo de manutenção do *status quo*.

O autoritarismo judiciário dificilmente é norteado por interesse legítimo na democracia, justiça social ou direitos universais, podendo ser melhor entendido como produto da interação estratégica de elites políticas hegemônicas, grupos econômicos influentes e líderes judiciais. Esta coalizão de interesses determina a época, extensão e tipo das reformas legais, o que na prática significa o poder discricionário sobre quem é ou não visível. Ainda que tenha alcance limitado na real obtenção ou consolidação de noções de justiça distributiva, traz mudanças profundas no discurso político. A hipertrofia do Judiciário nas sociedades de controle aponta rearranjos nas formas de governo, legislação e economia.

Leis e estado operam de forma diversa para cidadão comum e cidadão econômico (a ideia de "pessoa jurídica" mostra isso). O mercado funciona, instituições e sociedade não. Tudo se totaliza em regimes de consumo (relacional, financeiro, físico, natural): crise política, relacional e social perpétua (que já exhibe sinais em escala global) e a economia mundial dando às pessoas o sentido da existência, gerando inclusive pseudo-linhas de fuga.

A mudança radical do capitalismo traz o crescimento do fascismo, o final do projeto iluminista (iniciado no século XIX e acentuado com a crise pós-I Guerra Mundial) e o início do processo de dominação que chega até hoje, mesmo com a "trégua" do *welfare state* dos anos 50 até os 80-90. Depois, não é mais economia, mas conquista de almas. Tal radicalidade opera melhor em regimes de supressão ou ilusão de direitos civis.

As primeiras práticas neoliberais deram-se no período Pinochet, só não sendo levadas a termo (completo desmonte da presença do estado em todas as áreas, desnacionalização dos recursos naturais, etc.) pela resistência de militares chilenos em desnacionalizar as minas de cobre. Tais formas econômicas só são possíveis em estados ditatoriais ou sociedades onde o estado se divorcie da atuação em prol do coletivo, tornando-se fiador do interesse privado. Em ditas democracias representativas, a existência de atores sociais definidos operava como anteparo aos fluxos ou elemento motivador de processos sociais. Num mundo de medo eterno, tais defesas se dissipam.

É neste sentido o recado de CHAUÍ(2016) do Brasil ser o local por excelência para instalação e expansão do neoliberalismo: numa sociedade onde a violência é

intrínseca às relações sociais, o princípio da igualdade jurídica está longe das relações cotidianas. O campo privado avança sobre o público, via simulacros teológicos de cidadania e política numa sociedade em falsa paz. O desejo deleuziano da esquerda encontrar seu “terceiro mundo”, a linha de fuga fora de formas tradicionais da luta política e de identidades, traz esperança e também um dilema: para Deleuze, as nações oprimidas permanecem em crise de identidade coletiva, por isso são campo da criação possível, da invenção do devir.

Porém, deu-se a “terceiro-mundização” planetária, com o surgimento de zonas de espera onde garantias legais desaparecem em contraste a ilhas de prosperidade e equidade. A mudança do capitalismo em neoliberalismo exige a dissolução do suporte democrático.

A dita esquerda buscava meios de tensionar a estabilidade, provocando crises que resultassem na revolução ou em avanço social e político. No estado de crise perene, tal tática não tem mais lugar e sentido. Consciência política não se origina sem tensão. Mas a tensão funciona (e contra o que tensionar) numa situação onde ela é norma?

Se ideias e práticas ligadas à democracia não forem reinventadas ou repensadas, é possível surgir em pouco tempo uma sociedade onde a crise perene das instituições é o que faz o motor econômico operar a contento para os detentores de meios de produção. Cabe criar meios para que as ideias que movem a democracia na origem sejam ressignificadas: a defesa de direitos civis, a participação de pessoas na definição de seus destinos e a luta contra qualquer forma de opressão de poucos sobre grupos e coletivos. Mas não será pela volta ao modo liberal burguês que surgirão saídas.

O estado de exceção é e sempre foi norma e a crise eterna a melhor forma de aumentar o lucro. O *koan* zen-empresarial crise-oportunidade é a expressão deste tempo e o excesso (de opressão, informação, fragmentação social) é sinônimo de lucro contínuo. Por isso, os anéis da serpente são mais perigosos que os buracos da toupeira. Quanto mais a pessoa aceita feliz a opressão (e/ou se auto oprime e oprime o semelhante) mais colabora à operação da esfera econômica, sentindo-se mais rica, mesmo que isso não se traduza em real riqueza.

O fascismo feliz é ruidoso e comunicativo, via WhatsApp e Facebook. A limitação à liberdade é feita pelos próprios membros da sociedade, por dispositivos de contra-insurgência como os desenhados para os grandes eventos no Brasil

(UPPs, ONGs) e pela expansão pacificadora do empreendedorismo jesuítico na população em ascensão econômica. Sucesso financeiro e Deus tornam-se interrelacionados.

Quais seriam as novas armas tão buscadas por Deleuze? A reflexão, criação, pensamento, rupturas e vacúolos na comunicação insinuados em sua filosofia? Não se pode negar a sociedade, mas buscar meios de operar nas fissuras, a “organização transversal de indivíduos livres”. A política menor não se resume a dar fala às minorias: a fala em si está contaminada pelo capital. É a busca do estado de coisas que desafie sem cessar o existente (a definição de comunismo por Marx e Engels), podendo daí surgir uma linha de fuga original para tempos em que a totalização do capital anda junto ao individualismo exacerbado e a cisão completa de si. Para Deleuze,

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; (...) significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos²⁴⁰.

Mas como acreditar em um mundo que desmorona a olhos vistos?

²⁴⁰ Conv. p. 18

6 DO MENOR AO COMUM

O diagnóstico realizado até agora permite maior compreensão tanto das características únicas das sociedades atuais como das formas que a articulação entre as filosofias de Marx e de Deleuze permitem uma ação mais direta neste desenho social.

Porém, dois dos problemas principais postulados neste estudo permanecem sob escrutínio: quais os desdobramentos políticos possíveis da filosofia da Diferença e de que forma o tão almejado “novo” pode configurar uma ruptura de fato se esta busca desenfreada pela ruptura virou a norma numa sociedade obcecada por novidades? Seria realmente possível criar uma “nova” política afastada das categorias marxianas ou da divisão clássica entre esquerda e direita se o motor da sociedade ainda passa pelo entendimento das mutações do capitalismo, conforme o próprio Deleuze observa? Existe a tal política “pós-capitalista”? Como não há pós-capitalismo, a resposta parece ser óbvia.

O próprio dizer e fazer filosófico precisa ser repensado. A profusão de conceitos e criações trazidas à filosofia por Deleuze e Guattari certamente levaram o pensamento a outro nível em sua época de elaboração, quando o mundo aparentava certa homogeneidade. Porém, urge saber se o momento histórico confuso que caracteriza a atualidade não exige um discurso filosófico-político muito mais direto²⁴¹. Um indício neste sentido é sugerido pelo próprio Deleuze, ao observar que na sociedade atual o publicitário ocupa o lugar do filósofo como criador de ideias, realidades e formas de vida, visto que o discurso da publicidade é

²⁴¹ Para Adorno, os problemas e contradições da sociedade de uma época manifestam-se na própria forma da obra de arte produzida nesta época, ou “os antagonismos não resolvidos da realidade retornam à obra de arte como os problemas imanentes da sua forma” (Teoria Estética, p. 16). Se tal propriedade pode ser expandida a outros exemplos do trabalho do pensamento, como a Filosofia, constrói-se uma relação diferente do óbvio. A filosofia deleuziana, por seu próprio léxico inovador, força o limite do pensamento em sua época, na contramão da produção filosófica de uma sociedade que, à época, tendia para a homogeneização do pensamento. A irrupção de maio de 68 em escala global, rompendo um aparente manto de normalidade ou previsibilidade, mostraria que as tensões sociais permaneceram e se radicalizaram, ainda que este processo não fosse visível inicialmente. A questão é saber se a sobrecarga linguístico-informacional da sociedade atual, isto é, a criação constante de conceitos e informações, não acaba por impedir o pensamento crítico ao invés de estimulá-lo. Uma filosofia política hoje precisaria replicar a complexidade da sociedade de controle informacional ou deveria “voltar ao básico” para que, por meio desta contradição, possa provocar o choque análogo ao ocasionado pelo léxico deleuzoguattariano a seu tempo?

simultaneamente racional (o suficiente para o convencimento argumentativo) e emocional (a sedução como argumento de convencimento, o que o torna eminentemente ideológico).

Porém, a filosofia como criar conceitos (Deleuze) pode ser outra forma de dizer e fazer a filosofia como denúncia das ilusões (Marx). Assim, é preciso pensar se a dimensão política da filosofia da diferença já não está, de certa forma, contida em sua enunciação²⁴². A escolha de seu objeto, assim como as escolhas de léxico e terminologia, aparentam uma intencionalidade que praticamente nega o postulado da busca pela imediatez²⁴³. Ao mesmo tempo, é cristalino observar que Deleuze vê com péssimos olhos as formas representacionais e mediadas da atividade política²⁴⁴, propondo maneiras mais diretas de atuação²⁴⁵. Assim, a questão clássica da representação na filosofia migra para a dimensão política da sociedade.

Aceitando o postulado kantiano de que somente é possível entender os fenômenos, não as coisas em si (se é difícil ou impossível entender a coisa em si, somente sendo compreensíveis as imagens desta coisa), ao transportar-se este raciocínio ao terreno político surge a interessante e desesperançosa conclusão de

²⁴² Apenas como elemento comparativo, a teoria de Lev Tolstoi sobre a arte apresenta um caráter transmissionista, isto é, no qual a obra interfere diretamente sobre o receptor ou sobre a sociedade, estabelecendo um regime de afetação direta. Mas é de se pensar se esta afe(c)tação não ocorre somente pela existência de instâncias de mediação e (re)apresentação, ainda que invisíveis em um primeiro momento. Se a filosofia for pensada como um tipo específico tanto de discurso literário como político, qualquer teoria filosófica precisa ao menos da linguagem como agente provocador em seu processo de mobilização social, ou de “abertura de linhas de fuga”, em jargão deleuziano.

²⁴³ O empréstimo de vocábulos de outras áreas do saber, como a biologia e a geografia, tem a clara função de sair das amarras do discurso filosófico padrão, mas também constituem-se em outras relações que, ao menos pela linguagem, estabelecem novas formas de mediação e representação.

²⁴⁴ Conforme já exposto anteriormente na análise histórica da relação entre os expoentes do *gauchisme* e os representantes do PCF dentro e fora da atividade filosófica, o que também se evidencia em sua recusa ao engajamento ao partido, preferindo a ação nos grupos e *happenings*.

²⁴⁵ A relação que Deleuze faz entre a política e a cena de *O Castelo*, de Kafka, quando K se aproxima das muralhas do castelo (que de longe parecem sólidas mas, à medida que o protagonista se aproxima, percebe-se que consistem em um amontoado de casebres que dão a impressão de coesão somente à distância) remete-nos a uma ideia de que a oposição clássica entre duas forças políticas antagônicas (Estado X povo, direita X esquerda, capitalismo X comunismo) não opera realmente desta forma quando analisada de perto. A “muralha” de casebres é uma imagem interessante para as disputas políticas, que somente podem ser vencidas ou ultrapassadas ao progredir-se de casa em casa. Deleuze sugeriria, a partir desta leitura de Kafka, uma ação política rizomática, ou em rede, como substituição às formas clássicas dos grandes blocos teórico-práticos?

que a esmagadora maioria das teorias políticas e de estado (inclusive as ditas revolucionárias) funcionam como uma confirmação dos mecanismos de poder e dominação na sociedade, e não como alternativa de ruptura, pois não atuam realmente nos processos constituintes destas cadeias de poder. Uma negação *ad hoc* de tudo que se apresenta acaba por reforçar o que está aí, não criando uma real possibilidade do Outro ou da novidade. Desta forma, assim como em Marx, a crítica de Deleuze ao capitalismo e à sua estrutura político-social precisa ser necessariamente imanente.

Marcar algumas das diferenças existentes entre o pensamento filosófico de Marx e de Deleuze pode levar-nos tanto ao entendimento de que as ditas categorias marxianas não podem ser aplicadas na atualidade sem as mediações e adaptações necessárias como ao mesmo tempo permite-nos a localização dos elementos em comum que ligam épocas históricas tão diferentes. É a partir das diferenças entre os autores que, paradoxalmente, poder-se-ia atingir a maior proximidade entre eles, não por um procedimento de oposição refutatória, mas pelo estabelecimento de relações de produção conceitual a partir destas diferenças. Para Deleuze, uma disjunção pode operar como síntese quando “a divergência ou descentramento determinados pela disjunção tornam-se objetos de afirmação como tais” (LS, p. 180). Ainda que isto pareça completamente oposto à ideia de uma síntese dialética que totalize os termos da contradição ao fim do processo, também sabe-se que o que define a dialética não é a síntese, mas a relação.

6.1 Filosofia política/política da filosofia

Visto que toda linguagem é, em seu limite, um elemento representacional e de mediação em relação ao concreto, a linguagem de uma obra filosófica é uma *política* da filosofia em questão, um modo de agir por meio da escrita que visa comunicar uma mensagem, assim como provocar um efeito específico e intencional sobre o receptor de tal mensagem. Desta forma, é possível pensar na existência de uma economia política da escrita filosófica, definida pelas regras internas da obra, regras da narrativa que conduzem os modos de ação e de relação autor-texto-leitor, mediando seus efeitos e impactos. Da escolha do tema abordado à forma de expressão do autor, a dimensão política de uma filosofia transcende em muito a dita

posição político-ideológica do escritor ou se sua filosofia trata de questões do campo político.

Com isso em mente, uma questão que esteve presente no debate sobre a filosofia marxiana (onde está localizada a política) pode ser estendida à obra de Deleuze: a dimensão política de suas filosofias está presente desde a linguagem usada em sua confecção. Não faz-se, aqui, uma referência à língua (se francês, alemão ou português), mas à organização das ideias e sua forma de exposição. A escolha da linguagem e da temática mostra uma posição política implícita do filósofo²⁴⁶. Ao referir-se a Kafka, Deleuze observa que “um escritor não é um homem escritor, senão um homem político²⁴⁷”. Esta máxima se aplica a toda e qualquer expressão do trabalho do pensamento, o que significa que a política atravessa e compõe toda forma de *expressão* de um indivíduo ou grupo dentro da comunidade maior.

Há, então, uma teoria política em Marx? Sim, na própria linguagem deste. E em Deleuze? Também, pelos mesmos motivos e no mesmo campo, ainda que de forma diferente. De acordo com a época e seus problemas, a filosofia assumiria um discurso (ou forma) próprios, que resultariam *de* e *em* um tipo de violência do

²⁴⁶ O exemplo mais claro está na ontologia heideggeriana. A recusa deste autor em abordar as questões políticas de seu tempo de forma clara, usando a discussão sobre a técnica como um anteparo à questão da ascensão dos regimes totalitários, acaba por ser um elemento de endosso ao que acontecia na Alemanha no período, o que foi comprovado posteriormente, vide a polêmica com Marcuse e a tradução dos *Cadernos Negros*. A nostalgia de um passado inexistente, a busca por uma essência localizada fora da vida cotidiana (ainda que carregada de materialidade) e o uso de um linguajar que para alguns representa o jeito de falar do homem simples da Alemanha e, para outros, soa como a língua de um demiurgo (inacessível aos não-iniciados) desloca o pensamento de sua escola para bem longe das questões práticas prementes no período. Nesse caso, a suposta neutralidade equivale a assumir o lado do opressor. Porém, ainda que alguns defendam um tipo de afiliação ou relação tributária entre Deleuze e Heidegger, nada parece mais oposto a esta ideia do que a tomada clara de posição deleuziana a respeito da política. O projeto de *Grandeur de Marx* concorre neste sentido.

²⁴⁷ K, p. 17. Linguagem e política estão imbricadas em uma relação dialética muito própria: se a política (a retórica, o discurso, a representação social) é derivada da linguagem em algum nível (a discussão sobre “lugares de fala” parece exemplificar esta questão a contento), a linguagem também é fruto da política, entendendo esta como o conjunto das relações sociais, econômicas e subjetivas de um corpo social e seus indivíduos componentes. A matriz espinosana da discussão da fala (linguagem) como elemento corporal pode ser expandida para a linguagem como elemento do corpo social (como o exemplo do povo judeu e a manutenção de sua identidade após o fim do Estado e a questão da busca deleuziana pela linguagem que abra o caminho do povo por vir).

pensamento contra si mesmo²⁴⁸. As palavras carregadas de vitríolo da obra de Marx tem como objetivo evidente levar seu leitor a uma situação de impasse e estranhamento perante às características de um capitalismo nascente e em processo de desenvolvimento, um tempo no qual a confusão universal prevalecia. Analogamente, a criatividade deleuziana parece ter sido feita sob medida para provocar tensão similar em tempos nos quais o caos burocrático das sociedades disciplinares administradas como empresas era acompanhado por uma aparente simplificação da realidade: o senso comum dividia a compreensão do mundo em um tipo de binarismo ou maniqueísmo. Assim como Marx buscava falar diretamente aos leitores em um tom panfletário (notadamente em seus textos de intervenção), Deleuze buscava o estranhamento de quem lia sua obra. Em ambos os casos, a forçagem do limite do pensar ocorre na fronteira entre a compreensão e a incompreensibilidade daquilo que foi escrito²⁴⁹.

Em essência, esta postura reposiciona a discussão do que significa e de como ocorre o próprio processo do filosofar. Se o ato de pensar é “a única criação verdadeira” (PeS, p. 91), o trabalho do pensamento surge tanto da diferença como do choque e estranhamento, o que essencialmente significa a mesma coisa e também um tipo de violação que o pensar comete contra si mesmo. A chamada verdade não está no pensado, mas naquilo que colocou o processo do pensar em marcha. As imagens de pensamento, ou seja, as representações, não podem ser a verdade em si, pois consistem apenas na interpretação e tradução que o pensamento faz de um signo. Ser um amigo da verdade não o torna,

²⁴⁸ Se Deleuze consideraria que o que coloca o pensamento em marcha na busca da verdade, ou do pensar, são as violações que o pensar em si sofre, isso ecoa o conceito adorniano de que as contradições de uma época mostram-se imbricadas à forma da obra de arte (por extensão, à obra do pensamento - a cultura).

²⁴⁹ Não se trata de uma aporia entre compreensão e incompreensibilidade, mas uma dialética, pois tal *relação* entre polos gera as condições da superação do imobilismo do pensamento. Esta tensão nos limites do pensar parece apontar que, em certas situações, uma filosofia simples, clara e direta pode ser vista como um indicativo de conservadorismo de seu projeto político. Em outras, uma filosofia “ininteligível” funciona mais como elemento de alienação do que de questionamento e pensamento livre, supondo um meio social caracterizado pela profusão de informações, discursos e jargões próprios, que em vez de promover a ligação com outras áreas e formas de pensar, acabam por tornar-se um tipo de língua iniciática, que exclui quem não a fala. A riqueza de conceitos passa a funcionar como indicativo de sua pobreza: a intercomunicabilidade de lutas e pensamento inverte-se em uma afirmação do identitarismo. Talvez o momento exija uma tradução dos conceitos deleuzianos para além do dialeto que criou-se em torno deles, exatamente para que o potencial de inovação e diferença que trazem não seja subsumido a uma identidade ou repetição do mesmo.

automaticamente, verdadeiro. Conforme Deleuze, “[...] a filosofia, como amizade, ignora as zonas obscuras em que são elaboradas as forças efetivas que agem sobre o pensamento, as determinações que nos forçam a pensar” (PeS, p. 90). Logo, o filosofar digno deste nome precisa ser motivado, com a devida licença pelos termos, por um tipo de inimizade ou hostilidade originária ao que é comumente aceito como sabedoria. É interpelação e imbricação, a contestação em sua forma mais pura.

Assim, um pensamento aderente a si mesmo ou com ambições de nomear o real de forma completa não dá conta da complexidade de elementos que compõem o concreto, a “síntese de múltiplas determinações” marxiana ou a série perpétua e mutável de interpretações e forças que se entrecruzam e se produzem simultaneamente, na visão deleuziana. Não existe pensamento filosófico autêntico que seja *a favor*: o pensar da filosofia critica e cria simultaneamente, não aceitando nada que é dado *a priori* como válido sem a devida contestação ou perversão. Talvez desta constatação é que surja tanto a ojeriza de Deleuze ao esquema totalizador tese-antítese-síntese, associado apressada e erroneamente à dialética em Hegel, como o apreço deleuziano à arte como uma interpretação mais segura da realidade, pois não teria a pretensão de tornar-se ou simbolizar “a verdade”, conceito este tão abstrato quanto castrador.

É possível, então, retirar interessantes lições das incursões do pensamento deleuziano sobre a arte, muitas vezes o motor principal de sua reflexão dita filosófica. Um conceito especialmente produtivo é o de “literatura menor”, aplicado por Deleuze e Guattari à obra de Kafka. Se, conforme os autores franceses, “maior”, ou majoritário, se refere a processos relacionados à criação de padrões fixos e gerais, que funcionam como regras para o todo, o “menor” ou minoritário define aquilo que se desvia do padrão e que se volta contra a configuração destes padrões abstratos que caracterizam o “maior”. Para Deleuze, o maior, exatamente por esta caracterização, se refere a um nada ou “ninguém”, pois induz o mundo a se ajustar a um modelo que não pode existir de forma concreta. Em contrapartida, o menor é encontrado - ou se expressa - nos momentos concretos em que há o desvio deste padrão, sendo um tipo de enunciação coletiva surgida da constatação inicial de que, no modelo maior, esta homogeneidade almejada não existe na realidade:

Pois a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por

desviar do modelo. Há um "fato" majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo o mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo." (MP, v2. p.105).

As características básicas da chamada literatura menor ou minoritária, referenciadas no livro de Deleuze e Guattari sobre Kafka, seriam seu coeficiente de desterritorialização, seu caráter político e a criação de um sujeito coletivo de enunciação. Traduzindo tais termos do jargão para uma linguagem mais simpática à espécie humana, tem-se: a) o deslocamento de uma totalidade em função de algo diferente desta, ou seja, no caso da linguagem, usá-la de formas diferentes do original ou do esperado buscando novos efeitos; b) o fato de que as obras deste tipo de literatura não estão presas ao triângulo familiar ou à narração da vida burguesa, sendo atravessadas pelas tensões sociais de seu tempo, de sua classe e da realidade na qual obra e escritor encontram-se imersos. Deleuze comenta que "de uma ponta a outra [Kafka] é um autor político, adivinho do mundo futuro" (K, p. 119)., reforçando a definição de política como a relação das forças sociais e da arte como forma de captura e entendimento das interações de tais forças. Uma arte política/social na sua forma mais direta. Logo, uma arte que não pode ser vista como uma interpretação ou representação, mas como um "protocolo social-político" (K, p. 73). Convém lembrar que, para Deleuze e Guattari,

Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular", sendo que "sempre uma pressupõe a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica" (MP, V. 1, p.90)

Portanto, toda ação humana envolve, mesmo que de forma implícita, a presença/existência do outro, ou da coletividade, da *polis*. As relações entre as pessoas, desta maneira, podem ser entendidas como políticas pois ocorrem dentro de um tecido social que lhes dá suporte. Qualquer inter-relação entre o ser e a realidade (sejam outros seres ou o espaço que os abriga) é um ato político, seja em escala macro ou micro. Toda ação é uma ação política. A vida é *política* em sua totalidade

Já o sujeito coletivo de enunciação pode ser entendido como a negação da ideia do escritor solitário, genial, que fala apenas em seu nome. Ele fala em nome de

um Outro ou outros, aos quais muitas vezes o próprio autor pertence. A definição de quem é esse outro é o que causa maior dificuldade: poderia ser tanto a constatação de que tais modelos maiores ou molares (o Sujeito, o camarada, o *self-made-man* ou *self-made-woman*) são inatingíveis, portanto vazios – o que nos colocaria frente à dificuldade do reconhecimento de si dentro do modelo-padrão do Eu na sociedade – como também que o menor/minoritário pode ser entendido como um campo de experimentação, expressão e criatividade para aqueles que, espremidos por todos os lados por modelos maiores, não encontrariam forma de delimitar um espaço onde poderiam ser parte de algo maior já dado (o “povo”). A obra de Kafka, como o exemplo de literatura menor escolhido por Deleuze²⁵⁰, contém tanto aquilo que a fortuna crítica chama de “abandono do Eu” como a força de vocalizar um “eu” feito a partir de uma coletividade que ainda não encontrou espaço para se pronunciar.

Como, na visão deleuziana, o real nunca está terminado, para ele a literatura menor acaba por operar diretamente neste processo/mecanismo por ter a capacidade de invenção deste Outro. No exemplo de Kafka, este não escreve em seu nome, e sim em nome dos judeus checos de Praga do início do século XX. No limite, a obra dele é a obra deles. “O autor da literatura menor não é, estritamente, um sujeito, mas um evento ou singularidade, um ‘foco de criação’ composto²⁵¹”. A letra K não é, então, a inicial do nome do escritor, mas a deste sujeito de enunciação que ganha voz por meio dele - um sujeito composto e mutável nas reconfigurações que este grupo experimenta em sua relação com os demais grupos e com os fatores molares. O autor não é um gênio inatingível nem sua obra um produto autônomo em relação ao ambiente e comunidade. O narrador está tão imerso nas situações quanto o protagonista, visto que não há separação entre forma da obra, significado e sujeitos de enunciado e enunciação²⁵². Não é mais um *Eu*, mas ainda não se sabe claramente quem seria este *Nós*. A não-existência prévia de uma “massa” que compartilha uma identidade faz com que as pessoas e minorias nunca estejam à

²⁵⁰ Tal conceito do minoritário, ou de uma literatura que guarda seu potencial de ruptura político nas características de sua própria construção, é extensível, ainda que não de forma direta, pelos autores franceses a outros escritores, como Beckett, Joyce, Proust e Sacher-Masoch.

²⁵¹ THOBURN, 2003, 51

²⁵² O que sugere uma aproximação com a ideia de ADORNO de que forma, conteúdo e sociedade são indissociáveis na obra de arte.

vontade dentro deste grupo maior²⁵³. Elas vivem imersas em uma linguagem²⁵⁴ que não lhes pertence e à qual também não pertencem.

Expandindo, ainda que de forma simplificada, estas características da literatura menor a outras formas de expressão e pensamento, a filosofia digna deste nome é, ao fim e ao cabo, uma literatura menor. O escrever filosófico tem necessariamente um quê literário. Melhor dizendo, a escrita filosófica compartilha características com o processo de composição literária. O grande escritor e o grande filósofo são criadores e codificadores de realidades e conceitos, a partir do terreno da sua individualidade e do *socius* que o rodeia, por meio de um processo no qual a liberdade de criação se articula com o rigor do pensamento. Toda filosofia conta histórias pelo conceito, e as filosofias que permitem pensar o novo, o potencial de ruptura da realidade, são filosofias (literaturas) menores. E que filosofia abriga de forma tão completa este potencial do que aquela que foi motor conceitual de alguns dos principais eventos políticos e revolucionários desde o século XIX e que tem, entre seus axiomas, a tese de que é hora de transformar o mundo?

6.2 Esquizomaterialismos minoritários

E com o bucho mais cheio comecei a pensar/
que eu me organizando posso desorganizar/
Que eu desorganizando posso me organizar
Da Lama ao Caos – Chico Science & Nação Zumbi

²⁵³ Em sua análise sobre o cinema, Deleuze nota que no cinema político tradicional “o público já estava lá” (Cine. p. 216), ou seja, o espectador (sozinho ou coletivo) se reconhecia na obra, que tinha como objetivo a representação/captura de algo que já estava latente ou escancarado nas massas ou no povo. Já o cinema político moderno se dirige a um público ainda por vir, que ainda deve construir suas identidades, que busca forjar uma coletividade não por laços com o passado, mas abraçando o futuro. Analogamente, a literatura menor se dirigiria a um povo ainda não detectado, imerso na coletividade. Seria um processo de invenção deste novo “devir-comunidade” que irrompe pelas brechas do grupo maior ou consagrado. Não é um campo de representação de um povo ou indivíduo, mas de sua criação, assumindo que tanto o projeto coletivista soviético como o individualista norte-americano, que buscam moldar a população a seus modelos estabelecidos, estão destinados ao fracasso e à incompletude.

²⁵⁴ Em uma linguagem, em uma comunidade, em um sistema político, econômico ou social, em uma cultura à qual nunca serão completamente integrados. A questão não é buscar esta integração, mas fugir dela a todo custo a partir da própria cultura. Desintegrá-la. A política deleuzoguattariana mostra-se eminentemente subversiva, querendo levar a ordem vigente à sua derrocada por meio da forçagem e hostilidade à suas características primordiais. Em algum grau, isso não ecoa a ideia de que as próprias falhas e tensões inerentes ao sistema do capital o levarão ao colapso? Ou pode ser entendida como uma recusa permanente à conciliação? Um acordo discordante?

Esta dialética entre liberdade e rigor como motor da criação conceitual e da explicação/deciframento dos processos materiais traz o debate político à posição de mecanismo interno das filosofias ditas menores. Isso é facilmente localizável na filosofia deleuziana, que admite a possibilidade de sistematização do pensar desde que este sistema não remeta sob nenhuma hipótese a um reforço do identitário e de posições colocadas *a priori* pelo pensamento. O que move esta filosofia é um tipo de “acordo discordante”²⁵⁵. É a partir da multiplicidade de determinações, fatos e variáveis que compõem o real que o pensamento surge, e não o inverso. Logo, a questão recorrente sobre um suposto apoliticismo de Deleuze mostra-se equivocada: o que não se encontra aqui é uma política rasa e panfletária, que mais prejudicaria do que aprofundaria o debate político²⁵⁶. A proposta política do pensar deleuziano é certamente mais ousada: mapear os processos que constituem o tecido social e a partir disso buscar sua desintegração, como as muralhas de *O Castelo*²⁵⁷.

Como Deleuze nota que a filosofia política precisa de alguma forma manter-se relacionada à teoria marxiana, é preciso fazer um movimento em dois sentidos para que esta relação seja possível e produtiva no entendimento da contemporaneidade. Uma filosofia política atual precisa manter a análise das mutações do capitalismo dentro de seu campo de estudo. Da mesma forma, o devir-marxista, o marxismo para hoje, necessita ter em seu prisma o novo conjunto de relações entre capitalismo, cultura, comunicação e desejo que caracterizam os tempos atuais. Logo, é a definição do concreto ou do real que precisa ser investigada em ambos os autores, o que leva à necessidade de (re)definir os seus

²⁵⁵ MACHADO, 2015, p. 8

²⁵⁶ Com a devida licença pela comparação talvez descabida, a crítica de Adorno a Brecht tem um viés parecido, visto que para o filósofo da negatividade, a postura pedagógica, panfletária e ideológica do teatro e da poesia brechtianas impede que o público ou os leitores consigam chegar por seus próprios pés à superação do estado de alienação, funcionando mais como uma forma de doutrinação do que de libertação.

²⁵⁷ A desintegração dos elementos dominantes ou majoritários em prol da ascensão dos elementos minoritários de um campo social. O ato/processo de desejar “constrói máquinas que, inserindo-se no campo social, são capazes de fazer saltar algo, de deslocar o tecido social”. O funcionamento da revolução é análogo a um vírus. O fato deste processo ser ininterrupto permite certa relação com o conceito de revolução permanente, proposto, mas apenas tangenciado por Marx e desenvolvido de certa maneira por Trotsky.

conceitos de materialismo²⁵⁸. É preciso sair do plano do ideal e entender os processos que influenciam a realidade tanto sob o prisma deleuziano como marxiano.

Deleuze vê o materialismo como intervenção política consciente de suas próprias condições materiais e consequências potenciais, uma *práxis* crítica - ação e reflexão coonestadas²⁵⁹. As *Teses sobre Feuerbach*, se vistas de perto, permitem tal reflexão: a preponderância do prático sobre o idealismo, da produção – criação constante – sobre a contemplação.

Para Marx, o pensar está na própria atividade de produção de bens, uma atividade de produção de valor. Assim, a própria filosofia precisa se reinventar diante não só de novos bens produzidos, mas em especial por uma nova organização produtiva. É preciso quebrar seu caráter autorreferencial de expressão máxima do

²⁵⁸ Há um corpo de textos deleuzianos que permite tal abordagem, como *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, ambos ligados pela discussão entre capitalismo e esquizofrenia, e *Espinoza: Filosofia Prática*. A literatura secundária também foca o problema do materialismo deleuziano e sua relação com o de Marx, como em trabalhos de Negri, Sauvagnagues, Thoburn e Choat, mas a questão permanece aberta. Os *Cuadernos Spinoza*, escritos por Marx, mostram-se como um interessante ponto de partida para a análise, que será fortalecida principalmente pelo texto de Deleuze. Acompanhando Feuerbach, Engels, Plekhanov e Althusser, o Espinoza retratado por Deleuze certamente não é um seguidor do idealismo que predominava à época e que tornou-se hegemônico na história da Filosofia. Mapear parte desta relação é também escovar a história da filosofia a contrapelo.

²⁵⁹ Aqui, é possível encontrar uma influência espinosana clara em Deleuze: quando este considera que o plano de imanência ou consistência abarca “todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (*EFP*, p. 127), também alerta que a palavra plano não deve ser compreendida no sentido de programa, projeto ou sistema, mas sim no sentido geométrico, dimensional. Não se trata de secularizar conceitos teológicos transcendentais, mas de entender tal plano como um processo de composição constante entre os elementos materiais e sociais que o integram. Tanto Deleuze como Marx compartilham a interpretação de que a filosofia espinosana (tanto na *Ética* como no Tratado Teológico-político) possui um caráter teórico indissociável de uma prática. O conhecimento das causas adequadas em Espinoza tem o objetivo de transformar a experiência da impotência (no sentido de experiência dado no escólio da proposição 17 do livro II, ou aquilo que não nos é lícito duvidar depois que demonstrou-se a existência do corpo humano como o sentimos) em uma potência de ação e pensamento. Assim como em Espinoza, tanto Marx como Deleuze não separariam teoria e prática (ou alma e corpo) recusando uma primazia do pensamento sobre a potência de agir. Por isso cabe transformar o mundo, o que é dito na XI Tese sobre Feuerbach. Há a presença da matriz espinosana no fundamento da teoria política marxiana e também na teoria política deleuziana, notadamente na necessidade (e não em uma contingência) de uma *práxis*. SIBERTIN-BLANC (2013, apud GUERÓN, 2017) nomeará o materialismo deleuziano como histórico-maquínico, ou seja, que entender a realidade como correlação de forças no espaço e no tempo. A correlação ocorre por contingência e não por relações de causa e efeito previsíveis e determinadas, ainda que esta correlação contingente também seja resultado de processos sociohistóricos.

pensar, que embute em si a divisão entre trabalho braçal e intelectual, uma hierarquização cara ao capital.

Assim, o projeto de Marx rompe²⁶⁰ com o idealismo e com o antigo materialismo (influenciado por Demócrito e encontrado, por exemplo, em Bacon e em diversos iluministas), que reduziria toda a abstração intelectual à vida, sensações e afectos e que seria reprodução da temática idealista, trocando o conceito de Ideia por matéria e mantendo a representação e contemplação como elementos-chave. Marx, embora focando a vida e a natureza em sua materialidade, abre espaço para a liberdade, para o acaso, para a autoconsciência, inclusive com isso rompendo a leitura padrão sobre o materialismo epicurista²⁶¹.

Já o idealismo à época de Marx teria orientação materialista na função do sujeito da ação, desde que se aceite o conflito latente das ideias de representação (interpretação e/ou contemplação do objeto) e atividade (mudança, transformação, trabalho), impossíveis de reduzirem-se totalmente uma à outra. A mudança é mais profunda que abandonar o caráter teórico da filosofia em prol da ação prática: ela põe em jogo um novo modo de articulação teórica junto à necessidade prática.

²⁶⁰ Cfe. LABICA, apud BALIBAR, 2007, p. 25

²⁶¹ Cabe reforçar o que já foi observado anteriormente a partir da pesquisa de CANTO (2017): alguns trechos da tese de Marx sobre Demócrito e Epicuro fornecem uma interessante interpretação sobre esta revelação de outro significado na leitura sobre o materialismo marxiano. A etimologia da palavra *atomon* (indivíduo) permite considerar que afirmações de Marx como “cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade” podem ser também referências ao ser social. Marx demonstra em sua tese uma variação entre o materialismo epicurista e o de Demócrito: era preciso não apenas exigir que a natureza fosse explicada pelas suas próprias leis (sem os deuses), mas a própria natureza não poderia ser integralmente explicada apenas pela necessidade. Era preciso incluir também o acaso, a contingência, que também integram os processos na natureza. A atomística (concepção da natureza) de Epicuro é clara nisso, e é neste detalhe que reside a sua “anomalia”: a necessidade de se levar em conta a subjetividade (na sociedade) ou o *clinamen*, a auto-atividade dos átomos, o desvio da linha reta, na análise do que é material.

Algo semelhante é proposto por Espinosa, influência maior de Deleuze no debate sobre este tema. Ao definir “as coisas da fortuna” como tudo o que não se segue da necessidade de nossa natureza (CHAUÍ, 2016), Espinosa tem em mente a ideia de que os humanos são finitos, logo não é possível conhecer a totalidade das redes causais, por isso se é tomado pelo sentimento da contingência. Segundo Chauí, Espinosa coloca-nos frente a um oxímoro: “A experiência da contingência é necessária”. Isso não significa uma aceitação completa do contingente, visto que deve-se buscar conhecer as razões pelas quais as coisas ocorrem, buscar sua causalidade imanente, e não simplesmente aceitar o “inevitável” como manifestação do transcendente, como criticado no prefácio do Tratado Teológico-Político. Nem o plano geral pode ser compreendido em sua totalidade, o que levaria a um determinismo rígido, como não é possível crer que não há causalidade e tudo é contingência.

Como Marx observa, “As armas da crítica não substituem a crítica das armas. (...) A teoria se converte em força material quando penetra nas massas” (CFDH. P.151). Portanto, o objetivo nada essencialista de mudar o mundo – a práxis revolucionária - pode ser outro modo de nomear a essência humana²⁶².

Tal paradoxo cresceria com a noção de *produção* em Marx, pois esta aboliria a distinção entre *práxis* (a ação livre do ser humano que o transforma em direção à sua perfeição) e *poiesis* (a ação necessária, produzir de modo criativo a partir da relação com a natureza e com as condições materiais visando a perfeição das coisas), não para marcar a primazia da segunda, mas em relação dialética: a liberdade efetiva pede transformação material; o trabalho, transformação de si. Não haveria nenhum tipo de muança de condição de existência se a essência do ser fosse imutável.

Em Marx a liberdade de agir está condicionada em algum grau pelas condições e determinações externas. A liberdade efetiva depende, então, de um processo de dessubjetivação conduzido pelo próprio ser humano. Conforme o autor,

Se o homem não goza de liberdade em sentido materialista, quer dizer, se é livre não pela força negativa de poder evitar isso e aquilo, mas pelo poder positivo de fazer valer sua verdadeira individualidade, os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial sua vida. **Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente.** Se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira natureza no seio da sociedade e somente ali, razão pela qual devemos medir o poder de sua natureza não através do poder do indivíduo concreto, mas sim através do poder da sociedade. (ASF, p. 150, negritos nossos)

Logo, o materialismo de Marx dissocia representação e subjetividade, permitindo o surgimento de categoria da atividade prática. Analogamente, Deleuze privilegia os “protocolos da experiência²⁶³”, motivados pelo desejo e referentes a um *por vir* que aponta novas condições de existência.

²⁶² Cfe. BALIBAR, 2007, introdução.

²⁶³ K, p. 7. Deleuze e Guattari, ao analisarem os efeitos políticos envolvidos no processo estético, apontam a necessidade de que a experiência, o prático-real, seja privilegiada no entendimento do mundo. O trabalho do pensar não se faz a partir de imagens ou reconstruções imaginárias do mundo, mas do viver prático-real. Tal ideia se perfila à afirmação de Marx na décima-primeira tese sobre Feuerbach. Em Espinosa, ponto de apoio do pensamento de ambos os autores em escrutínio, a liberdade também está na esfera da ação a partir do momento em que pode ser definida como uma reapropriação do conatus. Para o autor hispano-holandês, a liberdade de agir deriva da consciência que as pessoas

O conceito de menor ou minoritário parece indicar isso, pois é prática de buscar mudar modelos majoritários ou molares da sociedade, mas o devir desta prática não é determinável nem determinado *a priori* e surge conforme condições materiais de momentos e processos históricos (localizados no espaço e no tempo) nos quais se dá e contra os quais se manifesta. O minoritário é a constante contestação e perversão dos modelos hegemônicos de sociedade. Conforme PELLEJERO (2011),

Noutras palavras, se for permitido o uso de uma fórmula polêmica, devir-menor implica uma dialética menor ou menorizada, enquanto vetor de subversão de padrões históricos de subjetivação²⁶⁴

Na visão marxiana, o processo revolucionário não é impregnado de determinismo histórico ou temporal, mas *imane*nte à organização social, e disso depende sua dialética interna. Todo *socius* é trespassado por elementos concretos que concorrem em sua modificação – ou revolução. Até na dimensão política e material do corpo social. No comunismo, modo máximo de alteração das condições materiais, não se trata de propor

um estado de coisas que deva ser estabelecido, um ideal com o qual a realidade tenha que se ajustar. Chamamos comunismo o movimento real que abole o estado de coisas atual. As condições para este movimento surgem das *premissas agora em existência*. (AIA, pp 56-7. Itálicos nossos)

O desejo de Marx por mudança é, de certo modo, recuperado em Deleuze quando este faz a crítica da economia política do desejo. O diálogo entre *Anti-Édipo* e *Grundrisse* está na análise das condições de *produção da realidade* de sociedades capitalistas. Marx e Deleuze parecem estar mais preocupados com *como* algo ocorre do que com o *que* ocorre. Na rejeição ao idealismo, pode-se dizer que ambos buscam a causa eficiente aristotélica: o que transforma a sociedade, as mãos do artesão que faz o vaso de argila. A luta de classes e o desejo surgem como forças do processo material de transformação - mas tais fatores, mesmo unidos, explicam a

tem de seus desejos, afastando o determinismo mas também não eliminando a relação com a materialidade, visto que tudo é material. Logo, é práxis.

²⁶⁴ PELLEJERO, 2011, pp. 20-21

contento a produção do real? Deleuze ressoa e interpela Marx simultaneamente: somos materialistas, mas afinal o que é a matéria²⁶⁵?

Sendo o terreno da política expressão maior da vida material (o que faz com que um conceito como economia política signifique, de forma direta, a relação entre as regras de organização a nível material da vida privada em relação à mesma dimensão da vida pública) a filosofia política, ou o entendimento racional do processo político, precisa se dar na dimensão materialista, e a crítica ao domínio do discurso político pela economia não significa o retorno a uma pragmática do Estado como (poder) transcendente da política. Ao contrário, a política está onde a vida se produz como modo coletivo de subjetivação e singularização²⁶⁶. Ou seja, no plano material. **Ser materialista, então, é agir politicamente**²⁶⁷.

O materialismo deleuziano teria, então, raiz comum ao de Marx, e abarca o entendimento do real como totalidade das determinações possíveis – mas sem totalização em seu sentido comum. A proposição espinosana “a ordem e a conexão

²⁶⁵ Não se trata de interrogar o status ontológico ou metafísico do que é matéria ou não, o que recairia em um idealismo transcendente, mas sim a crítica ao conceito de matéria em cada época e as formas de interpelação do *material*, ou seja, daquilo que é produzido nas relações sociais e no que é compreendido a partir das relações humano-meio.

²⁶⁶ A definição de subjetividade e subjetivação neste *tour de force* entre as obras de Deleuze e Marx, remete-nos a um certo prejulgamento da teoria marxiana, acusada de em seu determinismo não dar espaço à produção ou ação de uma subjetividade humana, que funcionaria como elemento do imponderável. Porém, tal acusação dirigida a Marx mostra-se falha a partir do momento em que a definição do ser social, conceito caro ao pensamento marxiano, é posicionada não como uma referência a um conceito geral ou abstrato de vida, mas sim como a vida determinada, ou a vida social humana. Como o ser social, que determina a consciência, está condicionado historicamente pelas formas de produção material da vida (o que abarca desde a produção econômica até a produção e reprodução dos meios que são necessários à vida, ou seja, bens materiais e imateriais, objetos e subjetividades). Somente desta forma é possível entender um conceito como o fetichismo da mercadoria, por exemplo, ou o valor de troca. O que faz um produto virar mercadoria é, ao fim e ao cabo, a subjetivação de valores e signos pessoais e sociais sobre ele. Em Marx, produção material e espiritual não são momentos estáticos, mas operam ao mesmo tempo, como elementos integrantes desta totalidade social. Conforme CHAGAS (2013), “o que Marx quer mostrar é, na verdade, que a subjetividade não é nem uma instância própria, autônoma, independente, abstrata, nem posta naturalmente, dada imediatamente ao indivíduo, mas construída socialmente, produzida numa dada formação social, num determinado tempo histórico. Em consequência, a sua reflexão sobre a subjetividade não pode deixar de lado, por exemplo, uma análise da sociedade capitalista que a forja.”

²⁶⁷ Agir no real, sendo *atomon* e *zoon politikos* simultaneamente. Toda ação do indivíduo no real é um ato político-social. Isso já aparece no materialismo marxiano na tese sobre Demócrito, à qual Deleuze recorre para apontar um princípio de pensamento diferencial em Marx. Porém, é importante lembrar que o materialismo de Marx apresenta certa flutuação entre um materialismo histórico/revolucionário e um materialismo processual, o que não ocorrem em Deleuze, ainda que este tenha tal tensão sob mira. O materialismo de Marx parece estar mais “maduro” em textos como *O 18 Brumário* e *A Ideologia Alemã*.

das coisas é a mesma que a ordem e conexão das ideias” (Ética II, proposição VII) pode ser vista não como um reforço do racionalismo ou uma referência ao poder das ideias como criadoras dos elementos materiais (como um gênio que desse existência ao mundo a partir do pensado) mas como a prova de uma relação entre materialidade e a organização do pensamento. A ordem das ideias organiza a relação com as coisas e é organizada por esta. Pensamento, humano e natureza não são imbricados porque não são diferentes entre si. O materialismo de Marx reconheceria a *unidade* de sujeito e objeto, não sua *identidade*²⁶⁸.

A crítica materialista sobre as transformações que as categorias das sociedades de massa sofreram só pode ter como eixo o confronto das perspectivas materialistas entendendo-as e não as rejeitando, construindo um caminho para revelar um devir teórico e, ao mesmo tempo, prático-poético que possa dar conta deste problema e estar ligado ao já aludido *menor*: a expressão de diferenças e a subversão de padrões dominantes, pois atravessado pelo meio social onde se desenvolve. É construção de novos significados – ou linhas de fuga - a partir da reapropriação de elementos do existente.

A ideia é de que política corresponde à complexidade da vida, à imensa quantidade de interações possível entre componentes de uma comunidade. Para Deleuze o real é uma série perpétua e mutável de interpretações e forças que se entrecruzam e se produzem simultaneamente. A política na filosofia deleuziana é a “arte da composição, que afirma a variação e criação da vida (processos ‘menores’ ou ‘moleculares’) contra linhas fixas e identidade - processos ‘maiores’ ou ‘molares’”²⁶⁹ - e que vem da “atenção detalhada a aquilo que dá coerência a algo, o que faz um dispositivo funcionar, e, na medida do possível(...), afirmação de novos

²⁶⁸ De acordo com PLEKHANOV (1898), esta ideia deriva da apropriação que Marx faz de Feuerbach. Supor uma separação sujeito-objeto ou *res cogitans* e *res extensa* seria, segundo Plekhanov, recair em um tipo de idealismo. Da mesma forma que Espinosa liga Deus e Natureza e considera que uma das propriedades de Deus é a extensão (e outra seria o pensamento), o que permitiria, conforme DEBORIN (1927), pensar em Deus como *matéria*, referindo-se a uma conversa registrada por Jean Maximilien Lucas, pupilo de Espinosa, em sua biografia escrita logo após a morte do mestre. Também é relevante citar a dupla crítica de Marx à identidade em Hegel (a identidade do ser e do pensamento no pensamento): acompanhando Feuerbach, Marx mostra como o mundo externo surge como consequência da hipóstase de pensamento feita por Hegel, mas também mostra que o mundo empírico é a condição secreta que possibilita esta hipóstase. Assim, o pensamento especulativo hegeliano consistiria em dados empíricos recebidos sem crítica, absorvidos a partir do estado de coisas existente que, desta maneira, segundo BOTTOMORE (p. 170); é reificado e eternalizado.

²⁶⁹ THOBURN, 2003. p. 9

sentidos, novas vidas ou novas possibilidades²⁷⁰”, mas sem restringir a composição a uma dicotomia. Não abandonar um modo por outro, mas operar a partir de seu entrecruzamento. A política está presente em todos os campos da vida²⁷¹, não sendo generalização de processos nem algo que possa ser mapeado, definido e reproduzido indistintamente, sem considerar as mudanças de forças do mundo. Neste conceito, toda existência é ato político. É criação, não representação, do povo ou indivíduo.

Assim, os significados de *menor* e *maior* podem referenciar processos e modos de vida. Se *maior*, ou majoritário, remete a padrões fixos e gerais, que funcionam como regras, o *menor* ou minoritário se desvia e se volta contra a configuração destes padrões abstratos. Para Deleuze, o maior se refere ao nada ou a ninguém, pois induz o ajuste a um modelo impossível de fato. Em contrapartida, o menor se expressa em momentos concretos de saída do padrão, sendo a enunciação coletiva surgida da constatação de que tal homogeneidade não existe na prática.

Pois a maioria, na medida que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um “fato” majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo.²⁷²

Os modelos molares seriam vazios – mostrando a dificuldade do reconhecimento de si dentro do molde-padrão do Eu na sociedade – e o minoritário é campo de experimentação, expressão e criatividade para quem, espremido por todo lado em modelos maiores, não vê modo de delimitar espaço onde poderia ser

²⁷⁰ THOBURN, idem

²⁷¹ BADIOU (1998) diz que, ao generalizar a política como imanente à vida, Deleuze deixaria lacunas na produção de um pensamento ou registro político em si, necessário para seu posicionamento frente a dinâmica do capital. Já THOBURN (2003) considera que isto seria proposital pela aproximação do projeto político deleuzoguattariano - o chamado para uma “nova terra” descrito em *Anti-Édipo* - e a definição de Marx de comunismo, o “movimento real que acaba com o atual estado de coisas”. Desta forma, o projeto não seria redutível à solução política clássica como a tomada do poder, mas como engajamento e operação do indivíduo ou grupo dentro do socius, visando transformar ou acabar com “o estado atual de coisas”.

²⁷² MP. V. 2. p. 105

parte de algo maior já dado (o povo). Politicamente, isso sugere que as massas²⁷³ não existem mais ou são uma figura redundante, o que pode levar à falência da ideia tradicional de política²⁷⁴.

Mas como o menor se encaixa ao pensar marxiano, focado na luta de classe e que aposta em categorias para muitos abstratas como *proletariado* ou *comunista*? De início, é preciso lembrar que a denúncia do modelo de Sujeito como abstração ou recorte específico da sociedade já surge no *Manifesto Comunista*, pois Marx observa que a burguesia, ao falar do indivíduo, refere-se só “ao burguês, ao proprietário burguês. Este indivíduo, sem dúvida, deve ser suprimido.”²⁷⁵

Para Marx, classe é um grupo de pessoas que estão numa relação comum com meios de produção - meios pelos quais elas extraem seu sustento²⁷⁶. Ora, pensando que mesmo no tempo de Marx já haviam múltiplas relações de grupos com tais meios, o conceito de classe nunca poderia ser pensado como fechado ou restrito. Já no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política* Marx entende que a produção em uma sociedade é também a produção dos sujeitos e dos comportamentos dos integrantes dessa sociedade. A prioridade do proletariado industrial, para Marx, ocorre por uma razão tática: a mobilização e revolta do proletariado das indústrias conseguiria paralisar o fluxo do capital e de produção na sociedade capitalista da época, provocando impactos imediatos.

A luta de classes é, na raiz, a tensão constante dentro do *socius* entre opressores e oprimidos, que buscam sobreviver em condições políticas e sociais adversas, buscando a criação de saídas. A luta é entre o poder do opressor e a busca da sobrevivência pelo oprimido, de sua criatividade frente a obstáculos e arranjos da realidade material.

²⁷³ Deleuze considera os modelos majoritários de “massas” - o “proletário” soviético e o “homem do novo mundo” norte-americano - impossíveis de serem verificados na prática até por suas próprias “características”: compartilham uma ideia da construção de um novo tipo de homem sem predecessores ou particularidades. No primeiro caso, a sociedade de “camaradas”, composta pela proletarianização universal. No caso norte-americano, a sociedade de “irmãos” - até no sentido religioso - nascida da imigração universal. Em ambos, há uma coletivização forçada embutida na promessa subjacente a estes modelos de liberação em relação aos conceitos “europeus” ou “burgueses”, conforme o caso, de família, nação e herança/propriedade privada. Porém, na prática, os modelos predecessores ressurgiram com maior vigor, e a coletivização abriu as portas para o surgimento de sociedades totalitárias.

²⁷⁴ Conforme desenvolvido no capítulo 2 de *Anti-Édipo*

²⁷⁵ MC, p.34

²⁷⁶ GIDDENS, 2006, p.235

Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade(...)O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta toda a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas, ao contrário, seu *ser social* é que determina a sua consciência²⁷⁷

Logo, o conceito de classe é maior do que o foco econômico: a classe se forma na relação entre as pessoas, conforme condições sociais e estratégias do (sobre)viver do grupo. É na classe que se dá agenciamentos, mas não só nela. O motor da história é a luta por espaços de criação, de reinvenção, de resistência. Classe como rearranjos constantes. Desejo de (sobre)vivência. É bom lembrar que a origem da palavra proletário é “despossuído”, o que não possui nada. A luta de classes é, então, a luta pela sobrevivência do grupo minoritário.

Não se trata mais de combater exploração do trabalho pelo capital. Mas constituir mundos, onde não haja uma produção fixável ou mensurável o suficiente para o capitalismo expropriá-la.(...)a classe proletária do marxismo tradicional deve converter-se em “mil diferenças”, cada qual com seu universo de afetos e prioridades. Em vez do trabalho em equipe de coletivos, trata-se agora da militância em rede, *juntos e separados*²⁷⁸

6.3 O *Manifesto* e a invenção do Outro/Diferente

As utopias, afinal de contas, são, sobretudo, obras de arte.
E obras de arte são rebeldias - *Paulo Leminski*

Como exercício argumentativo, seria possível trazer as categorias deste minoritário para operarem uma análise do pensamento marxiano? Ainda que pareça um procedimento anacrônico, essa tentativa de ressonância (ou *per-versão*) do texto não é um procedimento alienígena à filosofia deleuziana, conforme abordado no fluxo deste trabalho. Há, inclusive, uma grande discussão sobre o quanto as ditas obras histórico-biográficas deleuzianas (sobre Kant, Espinosa, entre outros) não seriam veículo para a fala do próprio Deleuze. Essa experiência, iniciada no trecho anterior, poderia oferecer uma possibilidade da leitura de Marx que o autor francês faria em sua obra inacabada.

²⁷⁷ CCEP, p. 301

²⁷⁸ CAVA, 2011, p. 2

Como ponto de partida, é preciso lembrar que Deleuze considera que toda filosofia possui seus personagens conceituais. Na filosofia marxiana, os principais seriam o proletário ou o comunista. O fantasma do comunismo assola toda a Europa, não apenas uma comunidade²⁷⁹. Está em todos os lugares e territórios e não está contido em nenhum, pois “trabalhadores não têm pátria. Não podemos tomar deles aquilo que não possuem”²⁸⁰. Só seria possível sucesso ao comunismo se ele superar as fronteiras das nações, desenhar novos territórios e se libertar dos existentes. Logo seria o comunismo, em si, o coeficiente de des(re)territorialização? “Trabalhadores **do mundo**, uni-vos.”²⁸¹

Se, para Deleuze, o autor da literatura menor não escreve em seu nome, mas no do povo por vir, o *Manifesto* é a conclamação para invenção do Outro: se o movimento proletário é da “imensa maioria em prol da imensa maioria”²⁸², *comunista* é um proletário específico que luta as lutas em *comum* de todos os trabalhadores, sejam por dignidade, direitos civis, salário, movimento de mulheres ou contra todo modo de exploração de quem está num estrato mais baixo na sociedade burguesa. Sua identidade ou diferença está no movimento em si, conforme o agenciamento da luta em questão.

Os comunistas não formam um partido à parte, oposto aos outros partidos operários.

Não têm interesses diferentes dos do proletariado em geral.

Não formulam quaisquer princípios particulares a fim de modelar o movimento proletário.

Os únicos pontos que distinguem os comunistas de outros partidos operários são os seguintes: 1) nas lutas nacionais dos proletários de diversos países, destacam e fazem prevalecer os interesses comuns a todo o proletariado, independente da nacionalidade; 2) nos vários estágios de desenvolvimento da luta da classe operária contra a burguesia, representam, sempre e em toda parte, interesses do movimento em geral²⁸³

Marx escreve em nome dos comunistas, que podem ser vistos como sujeitos de enunciação em relação com o mundo ao redor. Não é *eu*, mas *nós*. Assim como

²⁷⁹ O fantasma do comunismo também invoca metáforas de terror como representação de uma posição ideológica. O medo do surgimento do Outro como componente básico do sistema econômico e da sociedade vigente. O sistema do capital já contém em si germes das suas linhas de fuga, assim como tem no medo e na ameaça duas de suas linhas de força mais significativas.

²⁸⁰ MC, p. 43

²⁸¹ MC, p. 58

²⁸² MC, p. 36

²⁸³ MC, p. 38

em Kafka a letra K não é a inicial do nome do escritor, mas a do sujeito de enunciação que ganha voz por meio dele, em Marx os comunistas não são alheios ao que ocorre ou buscam reconhecimento de identidades e aceitação pela burguesia (a acusação de Marx aos socialistas burgueses), mas estão imbricados nas lutas proletárias e trabalhadoras. Também o menor não é o tipo de luta ou agenciamento que busca aceitação do majoritário. Os comunistas lutam por “interesses imediatos da classe operária, mas ao mesmo tempo defendem e representam, no movimento atual, o futuro do movimento”²⁸⁴. São sujeito composto e mutável nas reconfigurações que experimentam em relação aos demais grupos e com fatores molares, um povo por vir que existe. Seu interesse específico não é a baliza ou única fórmula possível (ou seja, não seriam identitários). Em ambos os casos, não há separação entre forma da obra, significado e sujeitos de enunciado e enunciação.

o campo político contaminou todo enunciado. Mas sobretudo, ainda mais, porque a consciência coletiva ou nacional está “sempre inativa na vida exterior e sempre em vias de desagregação”, é a literatura que se acha encarregada positivamente desse papel e dessa função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, apesar do ceticismo; e se o escritor está à margem ou afastado de sua frágil comunidade, essa situação o põe ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade²⁸⁵

A literatura menor supera a dinâmica do triângulo familiar-edípico-burguês, assim como Marx mostra sua posição sobre a família burguesa no próprio *Manifesto*, permitindo a aproximação conceitual a Deleuze. Uma política menor ultrapassa questões molares, não se reduz a elas e está ligada a toda luta minoritária: p.ex., os comunistas “não precisam introduzir a comunidade das mulheres. Esta quase sempre existiu²⁸⁶”. É evidente no texto a tensão entre modelo comunista e família burguesa (com sua estrutura majoritária e normativa), levando Marx a notar que

As declamações burguesas sobre a família e a educação, sobre os doces laços que unem a criança aos pais, tornam-se cada vez mais repugnantes à medida que a grande indústria destrói todos os laços familiares do proletário e transforma as crianças em simples objetos de comércio, em simples instrumentos de trabalho²⁸⁷

²⁸⁴ MC, p. 63

²⁸⁵ K, p.27

²⁸⁶ MC, p. 37

²⁸⁷ MC, p. 37

Por fim, de que modo os limites da linguagem – ou política – se esgarçam no *Manifesto*? Talvez por ser escrito numa linguagem burguesa para criticar a própria burguesia, alternando ironia e confronto. “O autor da literatura menor não é, estritamente, sujeito, mas evento ou singularidade, um ‘foco de criação’ composto²⁸⁸”. Marx se mistura aos comunistas - e estes a todas as lutas menores, de todo tipo. Mas seria isso suficiente?

A política menor esgarça o limite da política molar. O comunismo, movimento do real **a partir** do que existe, é um novo modo de lidar com a realidade, contestando-a e buscando sua modificação. Traçando paralelo com as significações políticas hoje, o comunista está em todo movimento e luta por direitos sociais, pois é a fração que impulsiona as demais, manobrando linguagem ou política para “estranhos usos menores”. Uma “revolução permanente”. A aproximação entre Deleuze e Marx não objetiva filiação ou subordinação entre eles, mas busca intuir novos modos de lidar com o mundo que surge. Este é o resgate de Marx por Deleuze: repensar a política como terreno de mobilização, de criação do estado de coisas que interpela o existente. Conforme PELBART (2014)

Tornar cada vez mais comum o que é comum --outrora chamaram isso de comunismo. Um comunismo do desejo. A expressão soa hoje como um atentado ao pudor. Mas é a expropriação do comum pelos mecanismos de poder que ataca e depaupera capilarmente aquilo que é a fonte e a matéria mesma do contemporâneo --a vida (em) comum.

Talvez outra subjetividade política e coletiva esteja (re)nascendo, aqui e em outros pontos do planeta, para a qual carecemos de categorias. Mais insurreta, de movimento mais do que de partido, de fluxo mais do que de disciplina, de impulso mais do que de finalidades, com poder de convocação incomum, sem que isso garanta nada, muito menos que ela se torne o novo sujeito da história.²⁸⁹

Se o Estado é modo molar de política, o molecular desafia o *status quo* a partir dele, não como integração, mas resistência, criando linhas de fuga em espaços comprimidos do sistema. O movimento de coisas que abole o atual a partir das condições da existência. A política menor seria um novo modo de pensar o comunismo, de repensar o desejo por uma vida em comum?

6.4 Menor, comum, revolucionário

²⁸⁸ THOBURN, 2003, p.51

²⁸⁹ PELBART, P. Jornal O Povo, 30/10/2014.

O principal elemento que Deleuze recupera da análise marxiana é a possibilidade do ser humano interferir diretamente na produção de suas condições materiais. O nome de Marx é a ferramenta que Deleuze utiliza para situar seu escopo de análise (a política na sociedade do capital) e para propor uma nova forma de ação em relação a esta. O recurso do pensador francês ao livro III de *O Capital*, publicado após a morte de Marx, permite o entendimento de que o capitalismo é uma máquina que opera de forma *sui generis*, buscando ao mesmo tempo sua expansão e a colocação de limites a esta expansão.

Logo, não são as contradições do capitalismo que farão com que ele desabe sobre o próprio peso: estas contradições são exatamente seu mecanismo de funcionamento, manutenção e reconfiguração, sendo mais do que um sistema econômico, mas uma máquina que produz relações sociais mediadas pela mercadoria.

Ao mesmo tempo, ver a filosofia da diferença com um olhar, digamos, mais dialético neste estudo permitiu a abertura de diversas articulações inusitadas entre o pensamento deleuziano e a tradição marxista, porém não com o objetivo de demonstrar filiação, mas sim de entender a necessidade do resgate de categorias marxianas – ampliadas, mediadas e revistas - para a análise do capitalismo que, mesmo sofrendo severas modificações, continua sendo o elemento que funciona como amálgama e definição da sociedade atual, uma totalidade concreta que organiza as relações de produção e as relações sociais de uma comunidade. Da mesma forma que as relações humanas são determinadas pelas forças produtivas, estas também são determinadas pelas relações humanas.

A transformação do capitalismo neoliberal em racionalidade de mundo, ainda que em essência possa parecer algo circunscrito a uma mudança de modo de produção econômico, desloca o eixo da discussão política para longe da dicotomia estado/capital ou público/privado. Tais termos precisam ser ressignificados ou compreendidos em uma nova ótica – ou talvez até mesmo retirados do debate.

Se no capitalismo os meios de produção não significam apenas a produção econômica, mas também a social e a subjetiva (este é o significado da expressão *Relações sociais de produção*, cunhada por Deleuze e Guattari com o objetivo consciente de evitar o termo sociedade), a tomada dos meios de produção pelos trabalhadores, projeto do comunismo, significa a apropriação de *todas* estas esferas.

A discussão não passa apenas pela tomada do Estado, o cooperativismo econômico, a posse das fábricas ou as lutas das minorias: passa por todas essas coisas simultaneamente. O *menor*²⁹⁰ deleuziano, aqui, precisa ser libertado de seu sequestro por uma política identitária e autorreferente na qual, ao invés de reconfigurar o sistema desde seu interior para sua destruição, o que se observa é a súplica desesperada por integração ao modelo majoritário.

Ainda que a categoria de classe possa ser flexibilizada e entendida em um espectro mais amplo do que somente a determinação econômica, é impossível sustentar a posição de que a luta de classes morreu ou não opera mais nesta conformação do capitalismo: ela existe mais forte do que nunca, e misturada ao medo e ao ódio do diferente. O ressurgimento do pensamento nacionalista e sectário em escala mundial é um indício claro deste processo.

Da mesma forma, as soluções que passam ou pela conquista do aparelho de estado ou por sua negação falham em um ponto crucial: de gerente e apoio jurídico para o mercado, o Estado transformou-se em apenas ator do próprio mercado (na visão economicista neoliberal) ou fundiu-se a ele, criando algo novo, que opera na esfera individual (ou econômica, ou privada, como quiserem). Um estado-mercado cuja palavra de ordem é exclusividade, desde a ocupação dos espaços (cada vez mais privatizados) até uma divisão de classe baseada no poder de consumo, não na posse da produção e venda de força de trabalho. Não adianta atacar o estado sem atacar o capitalismo (e vice-versa), pois são a mesma coisa.

²⁹⁰ Há certa similaridade de um fator-chave do minoritário deleuziano com um dos conceitos menos explorados em Marx: a criação constante que caracteriza o minoritário em relação ao molar remete à ideia da revolução permanente, sugerida por Marx e Engels no manuscrito de 1850 à Liga dos Comunistas. A produção minoritária é constante e contrária aos modelos burgueses que regem a sociedade, assim como a revolução permanente consiste em um processo que somente teria fim no momento em que os proletários tivessem em mãos os meios de produção principais. Mas nem isso seria garantia, de acordo com o próprio Marx, de que a revolução teria chegado ao seu termo. Os proletários devem “levar ao extremo as propostas dos democratas, os quais não se comportarão em todo o caso como revolucionários mas como simples reformistas, e transformá-las em ataques diretos contra a propriedade privada”, usando as próprias reivindicações dos democratas burgueses contra eles mesmos. Os próprios proletários devem “fazer o máximo pela sua vitória final, esclarecendo-se sobre os seus interesses de classe, tomando quanto antes a sua posição de partido autônomo, não se deixando um só instante induzir em erro pelas frases hipócritas dos pequeno-burgueses democratas quanto à organização independente do partido do proletariado. O seu grito de batalha tem de ser: a revolução em permanência”. Uma política menor não admite conciliação com a agenda burguesa ou pequeno-burguesa, pois é construída por aqueles que, assim como o proletário no século XIX, encontram-se hoje à margem da estrutura social. Não se trata de dominar o sistema a seu favor, mas de destruí-lo.

Paradoxalmente, conquistar o estado, ainda que necessário do ponto de vista prático, seria apenas conquistar um espaço no *locus* do capital. Isso mostra a falha da política representativa: ela não representa de forma igual. Aqueles que estão fora do poder de fato, do poder advindo da imbricação lei-dinheiro-controle, perdem na correlação de forças. O capital promove, hoje, uma reordenação profunda da sociedade ao ponto de abolir direitos jurídicos históricos, necessários para a construção de uma sociedade mais igualitária ou menos desigual, e aproximar-se perigosamente de uma retórica e uma prática na qual a repressão e coação dominam, exatamente porque aqueles que fomentam estas práticas estão melhor representados na dita esfera pública.

Percebe-se o deslocamento do problema da representação, ou seja, a constatação de sua falsidade, para a esfera social. A política como teatro, na qual os integrantes performam um papel, precisa ser eliminada, o que não quer dizer simplesmente a ação direta ou a revogação dos Poderes em uma república, por uma simples questão de tamanho dos cambaleantes estados nacionais.

Talvez também não seja hora de propor uma nova profusão linguístico-conceitual para reorganizar as forças progressistas. Recordando a metáfora de Deleuze sobre o cinema, se seu potencial mobilizador está na criação de um público, de um povo por vir, supor que uma nova linguagem *per se* criaria as condições de mobilização e engajamento deste povo significaria, no limite, que ele já estava lá, apenas esperando o conceito-chave que abriria a porta mágica. Ainda: considerando que as alegrias do *marketing* espalham-se via criação de uma nova linguagem, ou ressignificação da existente, na lógica do consumo e da exclusão de todo tipo, a apropriação desta linguagem, exatamente por seu potencial novidadeiro, teria efeito contrário.

A questão é: como reorganizar profundamente a sociedade para que a felicidade deixe de ser propriedade de uma classe social, visto que ela encontra-se indelevelmente associada à posse do bem ou do capital na contemporaneidade²⁹¹?

²⁹¹ A discussão sobre a felicidade não passa ao largo da proposta socialista, desde que seja entendida como auto-realização do ser humano, efetivando suas capacidades e fazendo parte de uma comunidade. Uma frase famosa da filha de Marx, Eleanor (líder do feminismo socialista na Inglaterra ao final do século XIX, tradutora das obras do pai para o inglês, interlocutora de Engels e Kautsky e autora de *The Woman Question: A socialist point of view*), é precisa neste sentido: “Não podemos tão cedo fazer as crianças entenderem que socialismo é felicidade” (MARX, E. In HOLMES, R. Eleanor Marx: a Life. NY : Bloomsbury, 2015, online)

Que novo modo de vida pode ser a linha de fuga do capitalismo e ao mesmo tempo surgir de dentro deste? Como os desejos podem convergir? Marx e Deleuze já apontam esta necessidade na geração do novo estado de coisas: aquilo que é diferencial surge a partir do estado existente.

Esta práxis crítica não pode, por princípio, abdicar de uma análise e ação imanentes à realidade, sob pena de recair em soluções mágicas, fatalistas ou deterministas. Assim como o socialismo não vem “naturalmente”, apenas propor o “novo” não leva em conta a real dimensão do problema prático em questão. Logo, que elementos do atual estado de coisas poderiam fornecer pistas para a construção de uma alternativa?

A dinâmica do desejo nas sociedades atuais (e seu direcionamento pela esfera do capital) já foi tratada em certo nível neste estudo, assim como seu efeito sobre a formação de uma subjetividade instável, determinada por estímulos do mercado e pelo binômio pertencimento/individualidade. O choque entre estes termos acaba por favorecer a busca por referenciais autoritários, seja por um mecanismo de transferência e projeção como pela necessidade de segurança inerente ao grupo, o que resulta na hostilidade ao diferente e reforço de valores sectários (seja a crença irracional na sabedoria do mercado ou no poder da ordem e da violência como organizadores sociais).

As linhas de fuga parecem remeter ao vazio no campo da liberdade, visto que essa passa a ser predeterminada pelas opções dadas pelo mercado, assim como a confusão entre o conceito de liberdade e a liberdade de ação para triunfar na sociedade capitalista, tornando lutas sociais em ferramentas de inclusão via consumo; no campo da igualdade, todos são iguais perante a mercadoria, que ressalta as diferenças na medida em que estas viram mercados políticos, econômicos ou sociais. Já no campo da fraternidade, surge a questão: como os laços básicos de um tecido social podem existir em um agrupamento de pessoas moldadas para verem os demais como concorrentes e a si mesmos como mônadas? A sociedade resultante desta aporia é antissocial por definição.

Dos pilares que organizam a sociedade burguesa, os principais caminhos para o estabelecimento de um maior equilíbrio parecem facilmente apropriáveis pela ordem vigente. A promessa do projeto burguês não é cumprida e nem poderia ser, visto que ao menos um de seus sustentáculos permanece intocável: a propriedade privada da produção social. Ainda não há, realmente, formas comuns de difusão e

produção de cultura, comunicação ou relações sociais que não envolvam em algum grau o conceito de posse e domínio. O que se assiste, mais do que a luta pela hegemonia ou pelo estabelecimento de uma ideologia dominante, é uma verdadeira guerra pela propriedade, até mesmo das lutas antissistema.

Se as filosofias da identidade colocam o pensamento – e, por extensão, a sociedade – à mercê do totalitarismo, por permitir a expansão e disseminação de sistemas de dominação e de pensamento único, parte do caráter político do pensamento diferencial mostrou-se facilmente capturável pela dominação econômica, fazendo com que a busca pela diferença resultasse em um processo de homogeneização e adestramento ao sistema do capital.

Ao definir-se como marxista remanescente, Deleuze indica a limitação das teorias políticas e das lutas civis que deixem de lado a necessidade premente do combate ao capital, ainda que a luta não possa ser circunscrita a isto. O marxismo deleuziano é eminentemente prático, porém não abdica da necessidade de uma teoria que esteja imbricada à ação. Pensar uma nova teoria implica buscar uma nova prática, e ambas são fruto das condições histórico-sociais envolvidas em sua construção.

as filosofias não brotam da terra como os cogumelos: elas são o fruto de seu próprio tempo e do próprio povo, cujas seivas mais sutis, mais preciosas e invisíveis confluem nas ideias filosóficas. O mesmo espírito que com as mãos da indústria constituía as ferrovias constrói nos cérebros dos filósofos os sistemas filosóficos. A filosofia não habita fora do mundo, assim como o cérebro; embora não resida no estômago, não por essa razão encontra-se fora do homem. (MF, p.197)

Vale lembrar que comunismo significa, no limite, a propriedade comum dos meios de produção. Ou seja, **a propriedade comum da sociedade e de tudo que ela abarca**, das fábricas ao intelecto, passando pela cultura e a vida cotidiana. Marx observa que

Originalmente, portanto, propriedade quer dizer – e isso em suas formas asiática, eslava, antiga, germânica – **comportamento do sujeito (que se reproduz) que trabalha (que produz) em relação às condições de sua produção ou reprodução como condições que são suas**. Por isso, a propriedade também terá formas distintas segundo as condições dessa produção. A própria produção objetiva a reprodução do produtor nas e com essas suas condições objetivas de existência. Esse comportamento como proprietário – não como resultado, mas pressuposto do trabalho, i.e., da produção – pressupõe uma existência determinada do indivíduo como membro de um sistema tribal ou comunitário (do qual ele mesmo, até certo ponto, é propriedade). (G., pp. 657-658, grifos nossos)

No capitalismo a propriedade promove um outro tipo de relação entre o ser e o entorno, marcada pelo distanciamento e separação entre estes. Por isso, Deleuze dirá que a propriedade é “precisamente, a relação desterritorializada do homem com a terra” (MP V.5. p. 63). Ao estranhar-se de si, estabelecem-se as relações de propriedade, deixa-se de ser *com a terra* para tratar a terra, ou o território, como objeto²⁹². No limite, toda relação de propriedade é uma relação de objetificação. Propriedade não é apenas posse, é produção de relações sociais objetificadas. Uma modificação radical nas formas de entendimento e exercício da propriedade soa como condição *sine qua non* para uma reestruturação social e para a formação de uma cultura na qual as relações sociais sejam orientadas visando um maior compartilhamento.

Hoje, como nos séculos XIX e XX, a possibilidade de uma revolução ainda passa pela revogação do direito burguês da propriedade privada, ou da exclusão tornada direito²⁹³? Os movimentos neste sentido presentes na cibercultura, no *sharing* e em (poucas) formas de organização de pequenas comunidades teriam o potencial de apresentarem alternativas reais à organização majoritária? Ou estes experimentos, assim como seus correlatos no campo da cultura e da identidade, acabariam por também serem absorvidos na lógica do capital, obrigando os movimentos progressistas a um constante processo de criação de estratégias que, se por um lado, apresenta a vantagem de se ajustar às mutações das demandas e lutas, por outro pode operar como motor de desmobilização a partir do momento em que uma demanda pontual atinge êxito?

²⁹² No Gênesis, Deus cria o homem do barro (ou seja, o *estranhou* da terra) para ser o senhor desta.

²⁹³ A problemática do comum, conforme Dardot e Laval, transcende a questão da propriedade comum de uma coisa. O comum seria o inapropriável, aquilo que não pode ser propriedade de alguém ou de vários (superando a divisão de propriedade privada e propriedade estatal ou coletiva dos meios de produção, que repete a lógica do capital dentro da proposta socialista). Da mesma forma, o comum não é uma propriedade do objeto ou algo que seja natural ou comum em si. Para os autores, “são as práticas sociais e somente elas que decidem sobre o caráter “comum” de uma coisa ou de um conjunto de coisas. Portanto, contra qualquer naturalismo ou essencialismo é preciso sustentar que é a atividade dos homens que torna uma coisa comum, guardando-a de qualquer lógica de apropriação e reservando-a para o uso coletivo. *Foi assim que, em 1842, Marx fez da atividade de coleta de galhos a base jurídica do “direito consuetudinário da pobreza”*. Nesse sentido, o comum se refere sempre a uma prática que visa instituí-lo ou manter e reforçar a sua instituição já efetuada, o que acordaremos chamar de “práxis instituinte”. (DARDOT, LAVAL, 2015, p. 271, itálicos nossos)

A aposta em escaramuças e desestabilizações locais tão apreciada por Deleuze teria força para derrubar todo o edifício das relações sociais de produção ou acabaria por funcionar como agente da integração contínua dos grupos antes minoritários a estas mesmas relações, reconfiguradas apenas o suficiente para permitir a inclusão daqueles que, antes fora do *socius*, passarão a defender a ordem vigente com unhas e dentes a partir de sua aceitação nos salões de festas, nas propagandas e nos mercados de trabalho e consumo²⁹⁴?

Este trabalho certamente não ambiciona propor a forma ou a tática de superação desta contradição. O ponto a ser levantado é como operar um tipo de síntese disjuntiva entre o potencial criativo da positividade e da diferença com o poder crítico da negatividade e da dialética. Essa relação tensa poderia, ao menos do ponto de vista teórico, auxiliar na construção de uma alternativa prática ao nó górdio no qual pensamento e ação críticas parecem se encontrar.

Ainda assim, nada seria mais anti-marxiano (ou anti-deleuziano) do que voltar ao passado esperando encontrar a fórmula mágica para trazer o futuro para o agora. Como Marx observa ao analisar seu tempo,

Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a

²⁹⁴ Paradoxalmente, o proletariado industrial e sindicalizado tornou-se parte do sistema. A classe que poderia ser o vetor da revolução sucumbiu ao sucesso de suas conquistas pontuais, visto que a situação seria muito pior sem estas. A denúncia da ausência de consciência de classe (ou da traição de classe) por parte do proletário que consegue ascender na pirâmide social é apenas parcialmente precisa. Se, conforme Marx, toda relação humana é determinante das forças produtivas e determinada por elas, em fluxo recíproco, a posição do indivíduo nas organizações das forças de produção irá interagir na formação de sua consciência. A consciência de classe, conforme Lukács, é a posição pela qual o indivíduo enxerga o mundo, sendo fruto dos fatores relacionais e determinada materialmente. Ou seja, é uma perspectiva de vida que funciona como medida para as demais perspectivas de acordo com a posição que se ocupa. Ou, como o próprio Marx aponta em *Miséria da Filosofia*, as relações sociais são *produtos* assim como meias, toalhas, etc. Então não há traição de classe a partir do momento em que o indivíduo não pertence mais à classe em questão: há, certamente, a perda do reconhecimento da alteridade ou uma perda de memória das dificuldades experimentadas. A consciência que é construída pelo indivíduo como fruto de suas condições materiais está relacionada com a aparência e não com o fundamento destas condições. Uma consciência de classe precisaria manter este vínculo com o entendimento do fundamento e funcionamento da sociedade do capital, algo que os principais beneficiários do sistema de desigualdades que a mantém de pé tem pleno conhecimento: eles tem completa consciência de classe. É por esta razão que as lutas anticapitalistas não podem abdicar de uma teoria da história ou do entendimento de que a produção do novo passa primordialmente pelo conhecimento das condições existentes e dos problemas que estas herdam das condições anteriores, em um movimento que foi nomeado por Adorno e Benjamin como *ruína*.

si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado. (...) A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo. (18 B, pp 28-29)

A necessidade de enterrar os mortos também é trazida pelo próprio Deleuze, ao perguntar “quem entre nós não tem que deixar morrer Hegel e Marx em si mesmo?” (AID, p. 360). Outros tempos, outras estratégias. O monumental peso de Marx sobre a teoria política desde o século XIX tornou-o temido, amado, odiado e o próprio campo progressista fez um esforço profundo para distanciar-se de sua teoria. Mas Deleuze e Guattari fazem questão de lembrar,

Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada. Tudo seria vão porque o sofrimento é eterno, e as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlances, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. (QeF? Pp. 228-229)

O Marx imaginado por Deleuze talvez seja este monumento em devir, como um tipo de lembrete contínuo da necessidade da retomada constante da luta dentro da sociedade do capital, contra seus fundamentos. Porém, ainda que tal luta seja mantida no horizonte, que tipo de condição é necessária para que uma coisa transforme-se em seu oposto? Como é possível sequer pensar em um estado de coisas que desafie o existente, visto que se o projeto burguês é caracterizado pelo lema da igualdade, liberdade e fraternidade, a existência da burguesia nega o próprio projeto da qual ela se coloca como arauto? Não se pode esquecer que o projeto comunista é baseado exatamente nos mesmos pilares, com exceção do conceito de propriedade, conforme já abordado. Uma revolução precisaria abrir-se à alteridade e à diferença sem perder de vista o que existe de comum a todos, pois o que é de todos, é do *uso*²⁹⁵ de **todos**, e não *posse* de poucos ou de ninguém.

²⁹⁵ A questão do uso e da posse como categorias em mudança na nova conformação política já é de certa forma abordada por RIFKIN (2001, p. 39 apud LOPES, 2007) quando analisa a mutação econômica no capitalismo informacional, onde a “noção de propriedade está sendo substituída pelo conceito de acesso”. Isto seria visível no campo material com a substituição das relações de compra e venda de bens pela venda do acesso, como prestadores de serviço, acesso a serviços de conexão à web ou o leasing de bens. Se, por um lado, isso democratizaria o acesso aos meios técnicos de informação (no caso do

6.5 Nós, Crise e Filosofia

Política e filosofia têm implicações recíprocas. A produção intelectual de Marx e de Deleuze mostra essa confluência de forma clara. Porém, isso não significa que ambas as produções sejam aderentes de forma direta à problemática atual: o que elas compartilham com o tempo presente é o fato de que são filosofias produzidas em tempos de *crise* e a tem como motor.

A crise da época de Marx leva à ruptura do autor com a busca do universal e com os hegelianos de esquerda, que consideravam que apenas a cisão teórica seria suficiente como declaração política. Daí o rompimento, nas *Teses*, com a filosofia a partir da própria filosofia em prol da atividade prático-crítica.

A crise à época de Deleuze, eivada da imbricação de elementos do pós-guerra, da ascensão das sociedades administradas e da burocratização das relações sociais e políticas, somada à constatação do fracasso da experiência soviética, o leva à ruptura com as formas tradicionais do jogo político e filosófico.

A crise de agora (ou *do Agora*, pois a impressão é a de ausência de outro tempo/projeto que não seja o presente) compartilha elementos com as anteriores, assim como é fruto de relações no presente e de situações que ocorreram nos outros períodos. O ponto convergente é a organização da sociedade em torno do capitalismo; a divergência é a maneira de organização, o que exige novas armas para entender o processo e agir em relação a este²⁹⁶.

acesso à Internet), não romperia a relação de controle decorrente do domínio dos meios de acesso e do poder discricionário de *permissão*. Ao invés da propriedade (ter ou não ter), as relações de dominação social e da economia basear-se-iam na possibilidade (o poder ou não poder). Não há, especificamente, um proprietário da Internet, mas o gerenciamento do acesso e o comércio e produção constantes de informações tornam-se fonte de produção de mais valor para as plataformas que centralizam esse acesso. A busca pelo uso comum da sociedade, nesse recorte, precisa superar este problema.

²⁹⁶ A partir da leitura feita por HARDT e NEGRI (2005), pode-se dizer que a multidão, à época de Marx, já está organizada como sujeito político autônomo, como proletariado, o que força os limites do poder da burguesia e expande a crise do capitalismo da época à quase ruptura. Já em Deleuze, a multidão deve ser formada por outros sujeitos (ou talvez por nenhum), pois o proletariado já integrou-se a categorias intermediárias da burguesia: o proletariado, outrora ativo, retorna à posição passiva que o afasta tanto da teoria (vista como sem sentido ou ultrapassada) como da práxis. Hoje, a própria classe que em tese romperia as amarras do capital pertence docilmente a ele.

O capitalismo é um sistema em permanente crise, e desta crise, ou seja, de suas contradições, ele tira forças para sua expansão (não sua derrocada). Hoje, a crise do capital globalizado – e o medo que decorre dela – reforça o poder de sedução de ideologias que pregam a identidade, chegando-se a um oxímoro prático: quanto mais o capital é transnacional, mais o cotidiano das pessoas é regido por ações que excluem o que não seja igual aos componentes do grupo, seja este religioso, nacional, cultural, identitário ou minoritário.

O projeto internacionalista do comunismo (trabalhadores sem fronteiras) hoje é executado às avessas pelo capital: capitalistas do mundo, uni-vos! Nada tens a perder senão sua existência no mercado. O medo do imigrante por parte do indivíduo comum é uma síntese deste processo: no pensamento médio, a exploração destas pessoas em seu país de origem não é condenável (ou até é condenável ou horrível, mas como ocorre a uma distância segura, pode ser sublimada via Internet); o problema é quando elas se deslocam para serem igualmente exploradas no país que as recebe, abrindo concorrência ao direito/dever dos nascidos no país em serem explorados.

Enquanto o capital se une, muros (físicos e culturais) dividem os trabalhadores. Se o capitalismo é internacional, a oposição a este acaba por se prender a questões regionais ou setorializadas que são apropriáveis pelo mercado. A inversão dialética dessa situação parece difícil, pois não é mais possível o recuo do capital a uma situação de regionalização e reconstruir o internacionalismo das lutas não é tarefa simples em tempos de identitarismo.

Deve-se levar em conta que crises são processos sistêmicos e multifacetados. Uma crise política tem sua dinâmica processual e temporal própria, que não necessariamente coincidirá com uma crise econômica, não importando a intensidade desta. Da mesma forma, nem toda crise abrirá espaço para uma situação revolucionária.

Assumir a existência deste descompasso entre os fatores objetivos e subjetivos envolvidos no processo de crise é fundamental para estabelecer estratégias revolucionárias²⁹⁷. Há sempre a possibilidade de que as pessoas

²⁹⁷ TROTSKY (1956, p. 513) observa que “Para analisar uma situação (...) é necessário distinguir entre as condições econômicas e sociais de uma situação revolucionária e a situação revolucionária mesmo. As condições econômicas e sociais de uma situação revolucionária se dão, falando em geral, quando as forças produtivas de um país estão em decadência, quando diminui sistematicamente o peso do país capitalista no mercado

acabem por desconfiar até mesmo das propostas de lutas mais moderadas ou conciliatórias (a onda neoconservadora em escala mundial aponta nesse sentido).

Isso conduz a erros de avaliação dos movimentos, que ou pecam por não saber reconhecer uma situação com potencial real de mudança social (o que os coloca na situação de esperar pela inexorabilidade da queda do capitalismo) ou, pior, a ilusão de que toda crise é a crise aguardada que derrubará o castelo social: tão frustrante como a perda da oportunidade é a desilusão e desmoralização das ideias progressistas em uma situação social ainda imatura para o momento de revolução. O abandono dos estudantes pelos trabalhadores franceses em Maio de 68 é emblemático tanto de uma como de outra posição, assim como a nova vaga conservadora que surge como consequência disso (abrindo o caminho ao burocratismo e ao neoliberalismo em escala mundial) é exemplo deste rechaço inclusive de posições moderadas²⁹⁸.

A aposta deleuziana no minoritário apontaria para a preservação do potencial da diferença mas ainda mantendo em algum nível um traço coletivo, visto que o menor é a voz de *toda uma comunidade*. O *status* ontológico da diferença deleuziana dialoga com o *status* ético que a diferença (o negativo) assume no pensamento marxiano. Tal ontologia da diferença em Deleuze assume, à moda de Espinosa, um caráter ético e político²⁹⁹, assim como Marx traz a filosofia para o terreno do mundano recusando a transcendência de forma clara. Toda ideia, o que

mundial e os rendimentos das classes também se reduzem sistematicamente; quando o desemprego já não é simplesmente a consequência de uma flutuação conjuntural, mas um mal social permanente com tendência a aumentar(...). Mas não podemos esquecer que a situação revolucionária a definimos politicamente não só sociologicamente, e aqui entra o fator subjetivo. E este não consiste somente no problema do partido do proletariado, mas é uma questão de consciência de todas as classes”.

²⁹⁸ A tentativa dos revolucionários em representar uma classe à qual não pertencem de fato, assim como seu distanciamento e refúgio na academia, teve imensos custos políticos ao pensamento dito progressista, traduzindo-se em diversos erros de avaliação sobre as possibilidades do real. A questão é que esse afastamento somente poderia ser superado em um momento no qual a sociedade seja convulsionada por lutas de classes agudas.

²⁹⁹ BALIBAR (2008) considera que, em Espinosa, “a metafísica é uma filosofia da práxis, da atividade; e sua política é uma filosofia, pois constitui o campo da experiência no qual a natureza humana atua e luta para alcançar a liberação” (p. 102). Esta ideia ressoa tanto o conceito marxiano de que os homens traçam seu destino em relação com o meio (o que estabelece uma coincidência entre história, como a história das relações humanas, e política, como a expressão das relações humanas) como também a proposta deleuziana de que a diferença, real e positiva, constitui o próprio real, pois a diferença não é redutível ao plano do ideal, ou da bela alma. Por influir no real, é intrínseca às relações sociais, portanto política.

inclui a diferença, possui força objetiva pois produz efeitos concretos na luta de classes, visto que surge enraizada neste conflito.

Deleuze parece ter consciência disso, o que coloca em uma nova perspectiva sua invocação de Marx: não há filosofia ou ontologia que não seja (ou deva ser) também política. Assim, a filosofia da diferença também tem como foco de análise o capitalismo e seu desenvolvimento (ou sua mecânica que sempre remete à formação de uma identidade total, ainda que disfarçada de individualidade ou diferença pelas opções colocadas no mercado).

Ambas as posições combatem o caráter totalitário e transcendente da identidade (e da identidade capitalista) também na política. Hoje, a função política da diferença deleuziana e do negativo/diferente marxiano é indicar saídas possíveis ante o fascismo, o stalinismo e o americanismo, as potências diabólicas vistas por Kafka, ou sobre as formas de dominação do humano pelo humano. A questão é que a embalagem política pouco importa se o coração do sistema não é atacado. Mas como fazer alguém não apenas perceber sua situação de explorado, mas combatê-la, se esta pessoa parece desejá-la? E se o indivíduo sabe que é explorado, mas defende apaixonadamente esta situação? Esta devoção, resultante da satisfação em algum nível de desejos e vontades do indivíduo (talvez a necessidade de se sentir poderoso ou seguro por seus atos e posses), é um fator que aproxima sobremaneira capitalismo, opressão e fascismo³⁰⁰.

³⁰⁰ Duas afirmações adornianas parecem encaixar nesta hipótese: a ideia presente nos *Elementos do antissemitismo* de que pode ocorrer uma alternância nas posições de opressor e oprimido (o grupo oprimido anteriormente passar a exercer opressão sobre outro assim que for possível) e a característica exposta em “*A personalidade autoritária*” dos indivíduos fruírem, em algum grau, uma espécie de gozo tanto em ser oprimido como na opressão do semelhante. A chance de poder humilhar financeiramente ou fisicamente quem está em uma situação mais frágil compensa a humilhação sofrida dos que estão acima, em um mecanismo de transferência, assim como sofrer esta humilhação é, para o indivíduo cuja personalidade é autoritária, um tipo de certeza de que aquele que o humilha se importa com o humilhado. Como em um relacionamento doentio, ser oprimido é “prova” de que o outro gosta da pessoa. A “culpa” da desigualdade não é do sistema, mas da vítima: o demitido, o pobre, o falido, assim como da mulher, do negro, do índio, do homossexual, etc. O indivíduo defende o sistema que o agride, como em um episódio de Síndrome de Estocolmo, e direciona a culpa pela agressão contra si mesmo. Fazendo referência a outra faceta desta questão, não à toa, para Benjamin o capitalismo funciona na dicotomia culpa/dívida, sequestrando a lógica religiosa e a transformando em um *modus operandi* do capital, a “religião de nossos tempos”. Em *Sobre o Suicídio*, Marx observa, a partir do suicídio de três mulheres de classes sociais distintas, como as relações de classe também impactam e em grande medida se imbricam com as relações de opressão sexistas e patriarcais. Se for possível uma aproximação entre estes dois exemplos e a capacidade de segmentos financeiros e sociais em integrar as lutas por reconhecimento e contra as diversas

Criar situações de crise do pensamento, forçar o limite do pensar foi a tática deleuziana à época: as multiplicidades como tentativas de vencer o monstro pelo cansaço³⁰¹. Marx, a seu tempo, aposta na necessidade de transformar o mundo, isto é, da teoria tornar-se prática, em um processo de duplo aprendizado, buscando pontos comuns entre todas as lutas sociais (por tal razão para Marx os comunistas lutam as lutas de todas e todos). O desafio é articular, hoje, as diferenças e o comum para daí apontar um parâmetro a ser atingido e que simultaneamente se recuse à conciliação e retorno ao identitário no interior do capital, ou que esta conciliação seja completamente impossível. Que tipo de crise é necessária para que isto ocorra³⁰² - e que filosofia pode surgir desta crise?

Buscar esta resposta parece ser o norte teórico de grande parte da produção marxiana e neomarxiana nos últimos quarenta anos, à qual, ainda que de forma *sui generis*, Deleuze e Guattari se encaixam e dialogam. Tanto a teoria francesa como o marxismo ocidental notam as profundas mudanças no capitalismo que desembocam na constituição de um discurso único legitimador da ordem social simultaneamente à

modalidades de opressão, uma habilidade deste *ethos* capitalista fica evidente: funcionar como um tipo de parasita sobre as reivindicações sociais, subsumindo-as à sua lógica e reproduzindo nestas os mesmos mecanismos de dominação. Em suma, o capitalismo instrumentaliza tanto as lutas contra a opressão como a própria opressão para garantir sua permanência e expansão, seja o sistema colonial, o racismo, o sexismo, a homofobia, etc. O tipo de dependência psicológica que este tecido social cria sobre os indivíduos faz com que estes e estas desenvolvam delírios como forma de escapar da culpa que foram ensinados a sentir e que instalou-se em seu inconsciente. Ao mesmo tempo em que há a promessa da felicidade, há a culpabilização da vítima em caso de fracasso ou dificuldade. O discurso da propaganda e da ideologia do capital é estranhamente similar ao de uma pessoa que, em um relacionamento, age contra o pacto feito pelo casal (agressão, traição, abuso, etc.) mas, para justificar seus atos, transfere a culpa a/o parceira/o, que acaba por acreditar nisso, e faz o outro acreditar nessa culpa embalando esse discurso com a promessa de que as coisas serão diferentes, desde que a “vítima” se ajuste ao que o parceiro abusador quer. Se a comparação com um relacionamento abusivo é válida, como seria possível quebrar o ciclo que caracteriza o abuso, reforçando a autoestima dos integrantes do grupo, sem que estes e estas sejam reabsorvidos pela mesma lógica mas em outra situação ou patamar social?

³⁰¹ É bom notar como a atuação política destes dois autores – Deleuze e Guattari - foi diferente do padrão: não a militância ou o pertencimento ao partido, mas a intervenção e a ação direta (a atuação de Deleuze no grupo das prisões e em La Borda, com Guattari, são emblemáticas). De uma maneira esquizo, nada é mais antideleuziano (ou antimarxiano) do que os intelectuais configurarem-se em um tipo de vanguarda, mas a necessidade da teoria transformar-se em prática acaba empurrando-os a esta posição.

³⁰² Não pode ser desprezado o fato de que o capitalismo cognitivo depende, em algum nível, da existência simultânea do capitalismo industrial pesado. Somente é possível a existência e lucratividade da Internet ou dos *apps* pois os recursos naturais estão sendo pesadamente explorados pela China, por exemplo. As categorias que definiriam uma crise de sobreprodução clássica ainda são operantes na realidade atual, de acumulação flexível.

consolidação de um tempo no qual a sensação de eterno presente e de velocidade extrema inviabiliza o recurso às antigas formas de práxis.

Como o mercado alcançou todas as partes do mundo e níveis de sociabilidade, a compreensão do espaço e tempo da realidade ocorre sob mediação daquele, até mesmo na proposição otimista e neo-rousseauuniana de que comunidades historicamente à margem do desenvolvimento tecnológico e cultural do ocidente (e em muitos casos massacradas pelo próprio conquistador ocidental) poderiam propor novas formas de vida, subjetividade e sociabilização fora do capital para balizar escolhas ou ações futuras.

Em países assumidamente “ocidentais”, tais ideias são alienígenas à realidade fática. Em países ditos periféricos, por suas características de ocupação, colonização e construção/destruição de identidades, tal liberdade primeva não corresponde há muito às características de suas populações, que precisam de ferramentas que levem em conta sua particularidade de formação e sua posição dentro do mecanismo do capital transnacional, ou seja, teorias particulares e “totais” simultaneamente, sem deixar de observar as características da formação de cada grupo social. A questão é a impossibilidade de identificação afetiva, racional e prática com tais realidades ideais e paralelas³⁰³.

Como é possível hoje compartilhar experiências em comum se o indivíduo não se reconhece como pertencente a um grupo social? Se antes a percepção de sua exploração fazia o trabalhador mobilizar-se na luta por seus direitos, hoje observa-se uma aceitação tácita no nível emocional, não apenas racional, desta exploração.

Não há, portanto, possibilidade de emancipação social sem a mobilização de afetos em comum: uma redução do distanciamento entre teoria e prática (e entre o cotidiano das pessoas e as discussões acadêmicas) passa pela descoberta não

³⁰³ O reverso dialético de uma relação na qual o humano seja engolfado e torne-se indiscernível da natureza (o que soa similar a buscar um refúgio longe da técnica e da produção cultural) é a situação explorada em diversos *reality shows* nos quais essa indiscernibilidade transmuta-se em entretenimento ou em práticas de domínio e sobrevivência. Críticas com essa característica acabam por tornar-se transcendentais ao social, quando é preciso criticar e agir de forma imanente. Da mesma forma, supor que o fato de existirem sociedades mais “horizontais” entre os povos autóctones funcionaria como indicação de uma alternativa à sociedade de classes ignora que mesmo entre tais povos existiam relações de classe e de excedente de produção, como é sabido em relação aos marajoaras, de acordo com pesquisa em desenvolvimento por Cristina Demartini, do Museu de Arqueologia e Etnografia da USP, e Casimiro Murita, do IPEN/USP, cfe. https://istoe.com.br/2106_A+SOCIEDADE+MARAJOARA/

apenas de pontos racionais de diálogo, mas de afinidades “eletivas”, sejam estas puras positividade ou negatividade crítica, práticas e teóricas. Um dos polos não pode mais prescindir do outro.

Cabe lembrar algo dito pelo próprio Marx a respeito da possibilidade da emancipação do trabalho (termo que pode ser entendido como sinônimo de humanidade) e das ações sociais³⁰⁴. Chama a atenção a noção descrita por Marx sobre as trocas simétricas possíveis, em oposição às trocas assimétricas que caracterizam a objetificação, alienação e geração de mais-valor a partir do estabelecimento do trabalho alienado:

Suponhamos que nós tivéssemos produzido enquanto homens: cada um de nós teria, em sua produção, *afirmado duplamente* a si mesmo a ao outro. Eu teria

1) objetificado minha *individualidade* e sua *peculiaridade* em minha *produção* e, assim, fruído tanto de uma *manifestação vital* individual durante a atividade como, na contemplação do objeto, da alegria individual de saber minha personalidade como um poder *objetivo, sensivelmente contemplável* e, por isso, *elevado acima de toda dúvida*.

2) Em tua fruição ou em teu uso de meu produto, eu teria *imediatamente* a fruição tanto da consciência de ter satisfeito em meu trabalho uma carência *humana*, isto é, de ter objetificado a essência *humana* e, assim, de ter proporcionado à carência de um outro ser humano seu objeto correspondente,

3) de ter sido para ti o *mediador* entre ti e o gênero, de ser sentido e sabido por ti mesmo como complemento de teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, portanto, de me saber confirmado tanto em teu pensamento quanto em teu *amor*,

4) de ter produzido imediatamente em minha manifestação vital individual a tua manifestação vital, portanto de ter *confirmado* e *efetivado* imediatamente em minha atividade individual o meu ser, minha essência *humana*, minha *comunidade*. (EJM, p. 160).

É possível ver, nessa troca simétrica que atende não apenas à demanda material como às necessidades de reconhecimento de si e do outro dentro de uma comunidade, a possibilidade de uma economia que mobilize afetos positivos, noção que o aproxima radicalmente de Espinosa. Se o processo econômico mobiliza e produz desejos e afetos, o controle dos fluxos de desejo que caracteriza o capitalismo envolve uma economia dos afetos, tristes ou alegres.

Se a dimensão coletiva e comunitária da vida social foi perdida ou subsumida pela lógica do individualismo e do capital, uma nova gramática da revolução não pode ficar restrita ao proletariado ou ao “povo por vir”, sujeitos externos e

³⁰⁴ Em um estilo de apropriação análogo, ainda que anterior, ao executado por Deleuze em sua produção sobre a história da filosofia.

desconhecidos (ou seja, irreconhecíveis e desprovidos de empatia) às pessoas comuns e que funcionam apenas como envelopes para abrigarem proposições intelectuais diversas. À pergunta “quem é o novo sujeito da revolução” antecedem questões como “este sujeito somos nós?” “quem é esse *nós* do qual estamos falando?”. No fundo, não existe um *Eu* sem nós, assim como não há *Outro*, *eles*, *elas* ou *todos* se não ficar claro que este *todos* somos nós mesmos. O que *nós* queremos, afinal³⁰⁵? Qual a nossa gramática revolucionária?

³⁰⁵ A partir do arcabouço teórico levantado desde Marx e ressignificado por Deleuze, proposições como a Multidão negriana e o Comum (de Dardot e Laval), que retomam em algum nível a questão da coletividade e de mudanças no conceito de propriedade, começam a esboçar respostas à necessidade de um novo horizonte utópico, peça faltante em qualquer mobilização nos tempos de urgência e de horizonte de expectativa zero que ocorrem agora. A enxurrada de informação e de fragmentação das sensibilidades e experiências de mundo ainda exerce um efeito narcótico sobre o processo de engajamento nos movimentos que propõem uma mudança nas condições materiais e culturais de existência, mas ao menos alguns esboços teóricos e práticos (como as comunidades engajadas em permacultura e/ou o renascimento das lutas estudantis, com um senso de coletividade apurado) parecem apontar que, aos poucos, a nova gramática começa a ser pronunciada. A coletividade não pode mais ser pensada como um ente externo a cada indivíduo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro : Zahar, 2009
- _____, **Educação e emancipação**. 3ª edição. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo : Paz e Terra, 2003
- _____, **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo : Ed. Unesp, 2015
- _____, **Indústria Cultural e sociedade**. 2ª edição. São Paulo : Paz e Terra, 2004
- _____, Is Marx Obsoleto? (a.k.a. Late Capitalism or 'Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?') **Diogenes International Journal of Philosophy** Year 16 (vol. 64), pp 1-16. SAGE Publications/International Council of Philosophy and Humanistic Studies/UNESCO, 1968. Disp. <https://philpapers.org/rec/ADOIMO> acesso em 27 jan 2018
- _____, **Teoria Estética**. Lisboa : Edições 70, 1988
- _____, **The authoritarian personality**. *The authoritarian personality, studies in prejudice series*. Nova York, 1950. v. 1. Disponível em: <<http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>>. Acesso em: 14 dez. 2016.
- _____, **Três Estudos sobre Hegel**. São Paulo : Ed. Unesp, 2013
- ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. São Paulo : Ed. Unesp, 2012
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1985
- AGOSTINHO, Larissa D. **A filosofia política de Deleuze e Guattari: crítica da razão e crítica do capitalismo**. Pós-doutoramento. Disp. http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/Larissa%20Agostinho_projeto.pdf
- ALBUQUERQUE, Paulo Germano B. **O devir-minoritário e a crítica da democracia: literatura e política em Deleuze**. Tese de doutoramento em Sociologia. Orientador Prof.Dr.Daniel Lins. UFCE. Fortaleza, 2008

ALLIEZ, Eric (org.) **Gilles Deleuze: uma Vida Filosófica**. São Paulo : Ed. 34, 2000

ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1979

_____, **Ideologia e Aparelhos ideológicos de estado**. Lisboa : Editorial Presença, 1970

ALTHUSSER, Louis; RANCIÉRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o Capital – Volume I**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1979

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. **Ler o Capital – Volume II**. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1980

ALVES, Alvaro Marcel. **O método materialista histórico dialético: alguns apontamentos sobre a subjetividade**. Rev, Psi. UNESP 9(1), 2010 pp 1-13

ALVES, Giovanni. **O que é o precariado**. Blog da Boitempo. Acesso em 04 abr. 2016. Disp. em <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/22/o-que-e-o-precariado/>

ANDERSON, Kevin. **Marx at the margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-western Societies**. Chicago : University of Chicago Press, 2010

ÂNGELO, Miguel. **Biopolítica e sociedade de controle: Notas sobre a crítica do sujeito entre Foucault e Deleuze**. Disp. Em http://www.revistacinetica.com.br/cep/miguel_angelo.pdf . Acesso 21/02/2014 - 16:40

ARAGON, Luiz Eduardo Ponciani. **O Anti-Édipo não é anti-psicanálise**. Conferência. XXV Semana da psicologia Unimep - Cem anos da teoria da sexualidade e suas ramificações. Piracicaba, 2007. Disp. em www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/antiedipoaragon.pdf

ARANTES, Paulo Eduardo. *Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da Filosofia no Brasil – uma digressão*. In ARANTES, Paulo; FABBRINI, Ricardo; FAVARETTO,

Celso A.; MUCHALI, Salma; SILVA, Franklin L. (orgs.) **A Filosofia e seu Ensino**. Petrópolis/ São Paulo : Educ/Vozes, 1995

_____, **Hegel e a ordem do tempo**. São Paulo : Hucitec, 2000

_____, Nem tudo que é sólido desmancha no ar. **Estud. av.**, São Paulo , v. 12, n. 34, p. 100-103, Dec. 1998 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141998000300017&lng=en&nrm=iso>. access on 18 Oct. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141998000300017>.

_____, **O novo tempo do mundo** e outros estudos sobre a era da emergência. Coleção Estado de Sítio. São Paulo : Boitempo, 2014

_____, **Ressentimento da Dialética**. São Paulo : Paz e Terra, 1996

_____, **Um Departamento Francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)**. São Paulo : Paz e Terra, 1994

_____, Um Hegel errado mas vivo. **Revista Ide**, São Paulo, n. 21, p. 72-79, 1991

BADIOU, Alain. **Deleuze, o Clamor do Ser**. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1997

_____, **Deleuze: The Clamor of Being**. Trad. Louise Burchill. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999

_____, “Deleuze en plein”. **Cahiers Yenan, 4: la situation actuelle sur le front de la philosophie**. Paris : Maspero, 1977. Pp 35-52

BAKTHIN, Mikhail; VOLOCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 16ª edição. São Paulo : Hucitec, 2009

BALIBAR, Étienne. **Spinoza and Politics**. London : Verso, 2008

_____, **The Philosophy of Marx**. Trad. Chris Turner. 2ª ed. London : Verso, 2007

BARBOSA, Claudia M.; POLEWKA, Gabriele. **Juristocracia no Brasil: a perspectiva de Ran Hirschl sobre o empoderamento judicial**. In BARBOSA, Claudia M.; FREITAS, Sérgio H.Z.; SILVA, Lucas G. (orgs.) **Política judiciária, gestão e administração da justiça**. XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM HELDER CÂMARA (anais). Belo Horizonte : EdUFMG, 2015

BARROSO, Luis R. *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: Natureza Jurídica, Conteúdos Mínimos e Critérios de Aplicação*. Versão provisória para debate público. Mimeografado, dezembro de 2010. Disp. em http://www.luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade_texto-base_11dez2010.pdf

_____, **Curso de direito constitucional contemporâneo**, São Paulo : Saraiva, 2010

BAUGH, Bruce. **French Hegel: from Surrealism to Postmodernism**. New York : Routledge Psychology Press, 2003

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro : Zahar, 2008

_____, **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1998

_____, **O Mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro : Zahar, 2002

BEAUBLIEU, Alain. *Gilles Deleuze's Politics*. In BOUNDAS, Constantin V. (ed.) **Gilles Deleuze: The intensive reduction**. Londres : Continuum, 2009

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo : Brasiliense, 1985

_____, **O Anjo da História**. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte : Autêntica, 2012

_____, **O capitalismo como religião**. São Paulo : Boitempo, 2013

BENOIT, Hector. *Da lógica com um grande "L" à lógica de O Capital*. In TOLEDO, Caio N. (org.) **Marxismo e Ciências Humanas**. Disp. em <http://orientacaomarxista.blogspot.com.br/2009/02/da-logica-com-um-grande-l-logica-de-o.html>

BENSAID, Daniel. **Eloge de la politique profane**. Paris : Alban Michel, 2008

BERT, Jean-François. *Cartographier les marxismes avec Foucault: les années 1950 et 1960*. In LAVAL, Chrstian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. (org.) **Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations**. Paris : Éditions La Découverte, 2015, pp. 105-112

BERTRAM, Georg. **Dialectics as critical practice**. Comunicação. Colóquio internacional Reinvenção da dialética: 50 anos da Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. FFLCH-USP. 22 de agosto de 2016.

BOTTOMORE, Tom (org). **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro : Zahar, 1988

BRAIDOTTI, Rosi. *Affirmation versus Vulnerability*. In BOUNDAS, Constantin V. (ed.) **Gilles Deleuze: The intensive reduction**. Londres : Continuum, 2009

BUCHANAN, Ian. **Power, Theory and Praxis**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. pp. 13-34

BUCHANAN, Ian; THOBURN, Nicholas. **Introduction: Deleuze and Politics**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. P.1-12

CAIN, Jeffrey. **After Utopia: Three Post-Personal Subjects Consider the Possibilities**. (review) Deleuze Connections: Deleuze and Marx, 2009, Edinburgh University Press. Pp. 138-143

CANEVACCI, Massimo (org.) **Dialética do Indivíduo: o indivíduo na natureza, história e cultura**. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo : Brasiliense, 1981

CANTO, Bárbara K. N. **A Filosofia da História materialista messiânica de Walter Benjamin**. Dissertação de mestrado. Orientação Prof.Dr. Paulo Vieira Neto. UFPR, Curitiba, 2018.

CARSON, Benjamin D. **Towards a Postmodern Political Art: Deleuze, Guattari, and the Anti-Culture Book**. Rev. Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge 7 (2003). Ohio, EUA. Acesso em 28/11/2011 <http://www.rhizomes.net/issue7/carson.htm>

CAUX, Luis Phelippe. *Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): ou sobre o reconhecimento.* **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 93-98, June 2016. ISSN 2318-9800. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/115985>>. Acesso em: 15 nov. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p93-98>.

CAVA, Bruno. **Quando Deleuze encontra Marx**. Resenha online. Disp. em <http://outraspalavras.net/posts/quando-deleuze-encontra-marx/>

CHAGAS, Eduardo F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, Maio/Ago, 2013

CHAUÍ, Marilena. **A ideologia da competência**. Escritos de Marilena Chauí v.3. Belo Horizonte : Autêntica, 2014

_____, **A nervura do real**. São Paulo : Companhia das Letras, 1999

_____, **A Nervura do Real II**. São Paulo : Companhia das Letras, 2016

_____, **Conformismo e resistência**. Escritos de Marilena Chauí v.4. Belo Horizonte : Autêntica, 2014

_____, **Contra a servidão voluntária**. Escritos de Marilena Chauí v.1. Belo Horizonte : Autêntica, 2014

_____, **Democracias, populismos, revolucionarismos**. Palestra. Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje. São Paulo, 13.16 de outubro de 2015. FFLCH-USP

_____, Filosofia e engajamento: em torno das cartas de ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. **Dissenso: Revista dos estudantes de filosofia USP**. Ano I, número 1, 1997, pp 133-153. Disp. em <http://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105038/103781>. DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2447-9713.dissenso.1997.105038>. Acesso em 25 jan 2018 18:27

_____, Filosofia Moderna : Aspectos da história da Filosofia in CHAUÍ, Marilena; FERES, Olgária; SILVA. Franklin L. et al. **Primeira Filosofia : Lições Introdutórias**. 4ª edição. São Paulo : Brasiliense, 1985

_____, **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Escritos de Marilena Chauí v.2. Belo Horizonte : Autêntica, 2014

_____, “Pela responsabilidade intelectual e política”. Entrevista. **Revista CULT**, ed. 182. Ano 16. Ago. 2013. pp 06-15

_____, **Sobre a Violência**. Escritos de Marilena Chauí v.5. Belo Horizonte : Autêntica, 2017

CHOAT, Simon. **Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze**. London: Continuum, 2010

_____, **Deleuze, Marx and the Politicisation of Philosophy**. Deleuze Connections: Deleuze and Marx, 2009, Edinburgh University Press Pp. 8-27

_____, **Author’s Reply to reviews of Marx Through Post-structuralism**. Disponível _____ em https://www.academia.edu/4798520/Author_s_Reply_to_Reviews_of_Marx_Through_Post-Structuralism

COLEBROOK, Claire. **Bourgeois Thermodynamics**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp. 121-138

COPI, Irving M. **Introdução à Lógica**. Trad. Álvaro Cabral. 3ª ed. São Paulo : Mestre Jou, 1978

CUNHA, Diogo S. **Positividade, Transparência e Controle. A Sociedade da Transparência**. *Comunicação Pública* [Online], Vol.10 nº17 | 2015, Acesso em 31 Março 2016. Disp. em <http://cp.revues.org/913>

DANTAS, Luiz Thiago F. **O túmulo vazio do mundo: apontamentos sobre a Necropolítica**. X Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia UFPR. Anais. Conferência realizada em 19 out 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Coleção Estado de Sítio. São Paulo : Boitempo, 2016

_____, Propriedade, apropriação social e instituição do comum. Trad. Naira Pinheiro dos Santos. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, V. 27, nº 1, 2015, pp 261-273

DE FRANÇA, Marcos A. **Corpo e memória em Espinosa**. Tese de doutorado. Orientação Prof.Dr. Paulo Vieira Neto. UFPR, Curitiba. Em manuscrito.

_____, **O Estatuto do conceito de ideia verdadeira em Espinosa**. Dissertação de mestrado. Orientação Prof.Dr. Paulo Vieira Neto. UFPR, Curitiba, 2016

DEBORD, Guy. **A sociedade do Espetáculo**. Copyleft. Disp. em www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf

DEBORIN, Abram M. "Spinoza's World-View" in KLINE, George L. (org. e Trad.) **Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays**. Londres : Routledge and Paul, 1952, pp. 90-119

DeLANDA, Manuel. **Deleuze, Materialism and Politics**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp.160-177

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o Barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas : Papirus, 1991

_____, **A filosofia crítica de Kant**. Coleção O saber da Filosofia. Lisboa : Edições 70, 2000

_____, **A Ilha Deserta e outros textos (1953-1974)**. Org. David Lapoujade. Trad. Luiz B.L. Orlandi. São Paulo : Iluminuras, 2006

_____, **Bergsonism**. Trad. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. New York : Zone Books, 1991

_____, "Meu próximo livro vai chamar-se 'Grandeza de Marx'" in PELBART, Peter P.; ROLNIK, Suely (org.) **Cadernos de Subjetividade/Gilles Deleuze**. Tradução de Martha Gambini. São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade/PUC-SP, jun. 1996, pp. 26-30.

_____, **Cinema 1: a imagem movimento**. São Paulo : Brasiliense, 1985

_____, **Cinema 2: the time image**. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989

_____, **Conversações: 1972-1990**. São Paulo : Ed. 34, 1992.

_____, **Crítica y clínica**. Barcelona : Editorial Anagrama, 1996

_____, **Diferença e Repetição**. Trad. Luís Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro : Graal, 1988

- _____, **Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Buenos Aires : Cactus, 2010
- _____, **Dois regimes de Loucos**. São Paulo : Editora 34, 2016
- _____, **Empirismo e subjetividade**. Trad. Luís Orlandi. São Paulo : Ed. 34, 2012
- _____, Entrevista ao jornal *Liberación*, 23/10/80
- _____, **Espinosa e o problema da expressão**. 1968?. Disp. <https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/deleuze-g-espinosa-e-o-problema-da-expressc3a3o.pdf>
- _____, **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo : Escuta, 2002
- _____, **Foucault**. São Paulo : Brasiliense, 1998
- _____, **Francis Bacon: the logic of sensation**. Trad. Daniel W. Smith. NY : Continuum, 2003
- _____, **Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie (avec André Cresson)**. Colección Les Philosophes, v. 33. Paris : PUF, 1952
- _____, **Instincts et Institutions**. Paris : Hachette, 1955
- _____, Le 'je me souviens' de Gilles Deleuze". Entrevista ao filósofo Didier Eribon no jornal *Le Nouvel Observateur*, edição nº 1619 (16-22 de novembro de 1995).
- _____, Les Cours de Gilles Deleuze: Vincennes 16/11/1971 e 21/12/1971. **Webdeleuze.com**. disp. em <https://www.webdeleuze.com/recherche?recherche=capitalism>
- _____, Les Cours de Gilles Deleuze: the nature of flows 14/12/1971. **Webdeleuze.com**. disp. em <https://www.webdeleuze.com/recherche?recherche=capitalism>
- _____, Les cours de Gilles Deleuze: Vincennes 28/05/1973, 18/04/1972, 31/01/1984, 15/02/1972, 16/11/1971, 18/01/1972, 22/02/1972 e 07/03/1972. **Webdeleuze.com**. Disp em <https://www.webdeleuze.com/recherche?recherche=Marx>
- _____, Les Cours de Gilles Deleuze: Vincennes - les conceptions de l'enoncé 04/06/1973. **Webdeleuze.com**. Disp. em <https://www.webdeleuze.com/recherche?recherche=Marx>
- _____, Les cours de Gilles Deleuze: Qu'est-ce que fonder? Cours Hypokhâgne, Lycée Loius le Grand 1956-1957. **Webdeleuze.com**. Disp. em <https://www.webdeleuze.com/recherche?recherche=Marx>

_____, Les Cours de Gilles Deleuze: Lyotard-Deleuze. 04/01/1975.
Webdeleuze.com. Disp. em <https://www.webdeleuze.com/textes/85>

_____, **Lógica do Sentido**. São Paulo : Perspectiva/EdUSP, 1974

_____, **Nietzsche and Philosophy**. Trad. Hugh Tomlinson. NY : Continuum : 2002

_____, "*O ato de criação*". Trad. José Marcos Macedo. Em: Folha de São Paulo, **Caderno Mais!**, 27 de junho de 1999

_____, **Proust e os signos**. 2ª ed. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2003

_____, **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Trad. Jorge Bastos. Rev. Técnica Roberto Machado. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2009

_____, **Sobre o teatro: um manifesto de menos e O Esgotado**. Coleção Estéticas. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2010

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: toward a minor literature**. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986

_____, **O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo : Editora 34, 2010

_____, **Mil Platôs - Vols. 1-5**. São Paulo : Editora 34, 1995

_____, **O que é a filosofia?**, Trad. Bento Prado Jr. e A.A. Muñoz, São Paulo : Ed. 34, 1992

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo : Escuta, 1998

_____, **Dialogues II**. Trad. Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam. NY : Columbia University Press, 2007

_____, **O Abecedário (L'Abecedaire)**. Direção Pierre-André Boutang. Documentário. 1996. RFT1

DIEFENBACH, Katja; FARRIS, Sara R.; KIM, Gal; THOMAS, Peter (ed.). **Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought**. New York : Bloomsbury, 2013

DOSSE, François. **Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze**. Revista História: Questões & Debates, Curitiba, n. 53, p. 151-170, jul./dez. 2010. Editora UFPR

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo : Unisinos, 2009

DUARTE, Rodrigo. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte : UFMG, 2013

DUNKER, Christian. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. Prefácio Vladimir Safatle. Coleção Estado de Sítio. São Paulo : Boitempo, 2015

DUROZOI, Gerard; ROUSSEL, André. **Dicionário de Filosofia**. 5ª edição. Campinas : Papirus, 2005

EICHENBERGER, Hernandez V. **Plebe, superprodução e contradição – sobre um tema da filosofia hegeliana do direito**. Tese de doutorado. Orientação Prof. Dr. Paulo Vieira Neto. UFPR.

ELLRICH, Lutz. **Negativity and Difference: on Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics**. MLN, Vol. 111, No. 3, German Issue (Apr., 1996), pp. 463-487. Johns Hopkins University.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 9ª ed. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1984

_____, **A situação da classe trabalhadora em Inglaterra**. Trad. Amália Torres. Porto : Afrontamento, 1975

_____, **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. s/d. Disp. em <https://pcb.org.br/portal/docs/dosocialismoutopico.pdf>

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo : EdUsp, 2015

_____, **Tratado teológico-político**. São Paulo : Martins Fontes, 2004

FAUSTO, Ruy. **Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples**, São Paulo : Paz e Terra, 1997

_____, **Dialética marxista, dialética hegeliana: O Capital e a Lógica de Hegel**. Revista Discurso, nº 20, 1993. Pp. 41-77

_____, **Sentido da Dialética. Marx: lógica e política.** São Paulo : Vozes, 2015

FERNANDES, Florestan. **Marx, Engels, Lenin: a história em processo.** São Paulo : Expressão Popular, 2012

FOSSAERT, Robert. *Prefácio.* In SROUR, Robert H. **Modos de produção: elementos da problemática.** Rio de Janeiro : Ed. Graal, 1978

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: vol. 1. A Vontade de saber.** 19ª edição. Rio de Janeiro, Graal : 1998

_____, **Vigiar e Punir.** 41ª edição. São Paulo. Vozes : 1987

_____, **Nascimento da biopolítica – curso dado no Collège de France (1978-1979).** Coleção Tópicos. São Paulo : Martins Fontes, 2008

FRASER, Nancy. *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história.* **Revista Mediações (UEL).** V. 14, nº2, 2009. DOI <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2009v14n2p11>

GARO, Isabelle. **Foucault, Deleuze, Althusser & Marx.** Paris : Demopolis, 2011

_____, **Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze.** Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. pp. 54-73

_____, Deleuze, Marx and Revolution: What it means to “remain Marxist”. In BIDET, J. (org.) **Critical companion to Contemporary Marxist.** Leiden : Brill, 2008

_____, “Les analyses et les intuitions de Marx restent pertinentes”. Entrevista a Maurice Ulrich. L’Humanité, 02 agosto 2013. <http://www.humanite.fr/isabelle-garo-les-analyses-et-les-intuitions-de-marx-restent-pertinentes>

_____, “Nous vérifions aujourd’hui les crises du capitalisme que Marx avait prédites”. Entrevista a Anna Musso. L’Humanité, 14 de março de 2013. <https://www.humanite.fr/isabelle-garo-nous-verifions-aujourd'hui-les-crisis-du-capitalisme-que-marx-avait-predites>

GARO, Isabelle; SAUVAGNARGUES, Anne. « Deleuze, Guattari et Marx. », **Actuel Marx 2/2012** (nº 52) , p. 11-27 URL : www.cairn.info/sci-hub.io/revue-actuel-marx-

[2012-2-page-11.htm](#). DOI : [10.3917/amx.052.0011](#)

GATTI, Luciano. *Exercícios do pensamento: dialética negativa*. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo , n. 85, p. 261-270, 2009 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000300012&lng=en&nrm=iso>. access on 02 Dec. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000300012>.

GIANOTTI, José Arthur. **Trabalho e Reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade**. 2ª edição. São Paulo : Brasiliense, 1984

_____, “Contra Althusser” in **Exercícios de Filosofia**. São Paulo : Vozes, 1980

GREBE, Cristóbal. **La herencia de Marx en la “producción deseante”: notas acerca del método de abstracción materialista en el Anti-Édipo**. Revista Pensamiento Político, vol. 3. pp. 29-45. Chile, 2012. Disp. <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/rpp3-cristobal-grebe-la-herencia-de-marx-en-la-produccion-deseante-notas-acerca-del-metodo-de-abstraccion-materialista-en-el-anti-edipo/>

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 1992

_____, **Máquina Kafka**. São Paulo : n-1, 2011

_____, **The Anti-Oedipus papers**. Edição Stéphane Nadaud. Trad. Kétina Gotman. NY : Semiotext<e>, 2006

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. 2ª Ed. Petrópolis : Vozes, 1986

GUÉRON, Rodrigo. **Deleuze, Guattari e Marx: “enunciados das organizações de poder” em vez de “ideologia”**. Poiesis: Revista de Filosofia, v. 13, n. 1, pp. 120-138, 2016. Unimontes-MG

_____, **Filosofia Política de Deleuze e Guattari: as relações com Marx**. Revista Lugar Comum, nº 37-38, pp.159-172

_____, **A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. De Marx a**

Nietzsche, de Nietzsche a Marx. Rev. Filos. Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 257-282, jan./abr. 2017

HAN, Byung-Chul. **A sociedade do cansaço.** São Paulo, Vozes : 2015

_____, **La Agonia del Eros.** Madri, Herder : 2013a

_____, **La Sociedad de la Transparencia.** Madri, Herder : 2013b

_____, **Psicopolítica.** Madri, Herder : 2013c

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia.** Trad. Suely Cavendish. São Paulo : Ed. 34, 1996

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire.** Cambridge : Harvard University Press, 2000

_____, **Multidão – Guerra e Democracia na era do Império.** Rio de Janeiro : Record, 2005

HARVEY, David. **The condition of post-modernity: an enquiry into the Origins of Cultural Change.** 2ª edição. Cambridge : Blackwell, 1990

HEGEL, Georg Wilhelm F. **Ciência da Lógica. 1 – A doutrina do Ser.** Petrópolis : Vozes, 2016

_____, **Ciencia de la logica.** 1ª edição. Buenos Aires : Las Cuarenta, 2013

HICKMAN, S.C. **Deleuze & Guattari: in the time of capital.** Disp. em <https://socialecologies.wordpress.com/2015/06/18/deleuze-guattari-in-the-time-of-capital/>. Acesso 04 ago. 2017 08:43

HICKEY-MOODY, Anna; MALINS, Peta. **Deleuzian Encounters.** New York : Palgrave MacMillan, 2007

HIRSCHL, Ran. **Towards juristocracy: The origins and consequences of the new constitutionalism.** Cambridge : First Harvard University Press, 2004.

HOLLAND, Eugene W. **Schizoanalysis, Nomadology, Fascism.** Deleuze

Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. pp. 74-97

HOLMES, Rachel. **Eleanor Marx: a life**. NY : Bloomsbury, 2015, online. Disp. https://books.google.com.br/books?id=wRtcBgAAQBAJ&dq=eleanor+marx+happiness&source=gbs_navlinks_s

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. 7ª ed. São Paulo : Centauro, 2007

HYPOLLITE, Jean. **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Illinois : Northwestern University Press, 1974

_____, **Logic and Existence**. Albany : State University of New York Press, 1997

IZERROUGENE, Bouzid. **A Economia Política do Cognitivo**. Revista Economia, Brasília (DF), v.9, n.2, p.411–432, mai./ago. 2008

JAIN, Druv. **Capital, Crisis, Manifestos, and Finally Revolution**. Deleuze Connections: Deleuze and Marx, 2009, Edinburgh University Press Pp. 1-7

JAMESON, Fredric. **Marxism and dualism in Deleuze**. The South Atlantic Quarterly. Durham: Summer 1997. Vol. 96, Iss. 3; pg. 393, 24 pgs. Disp. em <http://proquest.umi.com>

_____, **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1997.

_____, **Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**. New York : Verso, 1991

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3ª ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2001

JAPPE, Anselm. **O Reino da Contemplação Passiva**. Disp. em http://antivalor.vilabol.uol.com.br/textos/krisis/jappe/tx_jappe_010.htm

JARCZYK, Gwendolyne; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**. Paris : Bibliothèque Albin Michel Idées, 1996

KATZ, Cindy. **Towards minor theory**. Environment and Planning D:Society and Space, vol. 14, pp 487-499. New York, 1996

KOTLER, Philip; KELLER, Kevin. **Administração de marketing**. São Paulo : Pearson Brasil, 2012

KRAUSE, Ralf; ROLLI, Marc. **Micropolitical Associations**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp. 240-254

KOJÈVE, Alexander. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro : Contraponto, 2002

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento filosófico**. Rio de Janeiro : Ed. Forense, 2011

LAMBERT, Gregg. *Deleuze and the “Dialectic” (a.k.a. Marx and Hegel)*. **Strategies**, vol. 15, nº1, 2002. pp 73-83 Carfax Publishing, ISSN 1040-2136 print/ISSN 1470-1251 online

LAPOUJADE, David. **Deleuze: os movimentos Aberrantes**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. Revisão técnica Luiz Orlandi. São Paulo : n-1, 2015

LAZZARATO, Maurizio. **As Revoluções do Capitalismo**, trad. de Leonora Corsini. São Paulo : Record, 2006

LENIN, Vladimir. *A doença infantil do “esquerdismo” no comunismo*. **Obras Escolhidas**. Lisboa : Edições Avante!, 1984

LIGOU, Daniel. **Histoire du Socialisme en France – 1871-1961**. Paris : PUF, 1962

LIMA, Vladimir M. **Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política**. Rio de Janeiro : Ponteio, 2015

LOPES, Ruy S. **Informação, Conhecimento e Valor**. São Paulo : Radical, 2007

LOREY, Isobel. **State of Insecurity: Government of the Precarious**. Londres : Verso, 2015

LOWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis : Vozes, 2002
_____, **Revolução burguesa e revolução permanente em Marx e Engels**. Artigo. Disp. em <http://orientacaomarxista.blogspot.com.br/2009/05/revolucao-burguesa-e-revolucao.html>

LUKÁCS, Gyorg. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. São Paulo : Boitempo, 2012
_____, Reificação e consciência do proletariado in **História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo : Martins Fontes, 2003

MACHADO, Roberto. **Deleuze: a Arte e a Filosofia**. Rio de Janeiro : Zahar, 2009
_____, O professor e o filósofo. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência** – 2o quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – no 2 – pp.01-15. Disp. em <http://tragica.org/artigos/v8n2/machado.pdf>. Acesso em 05 set 2017

MAESO, Benito E. **Kafka: Estética e política do estranhamento**. Dissertação de mestrado. Orientação Prof.Dr. Ricardo Nascimento Fabbrini. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo, 2013. Disp. em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01072013-090825/pt-br.php>
_____, Caos ordenado: sociedades de controle, subjetividades neoliberais e anti-democracia. In CORREA; A; HADDOCK-LOBO, R; SILVA, C.V. **Deleuze, desconstrução e alteridade**. Coleção XVII Encontro Nacional ANPOF. Pp. 90-106. São Paulo : ANPOF, 2017

MALABOU, Catherine. *“Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève”*. Tradução: Javier Pavez. In: **Revista pensamiento político**, n. 5, p. 158-174, julho 2014.

MANDARINI, Matteo. **Marx and Deleuze: Money, Time and Crisis**. Revista Polygraph, nº 18, 2006, pp.73-97

MANDOSIO, Jean-Marc. **A longevidade de uma impostura: Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. 4ª edição. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1972

MARCUSE, Herbert. **Cultura e Psicanálise**. São Paulo : Paz e Terra, 2004
_____, **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro : Zahar, 1978

MARÇAL, Alexandre C. *Notas sobre a recepção de Hegel na França*. **Revista AnaLógos**, 2016, v.1, pp 129-139. DOI 10.17771/PUCRio.ANA.28249

MARSHALL, Tom. **Deleuze, Negativity and the Dialectic: the Origins of 20th Century Constitutive Thought**. Artigo. 2014. Disp. https://www.academia.edu/1475282/Deleuze_Negativity_and_the_Dialectic_The_Origins_of_20th_Century_Constitutive_Thought

MARX, Karl. **As Lutas de Classe na França de 1848 a 1850**. Prefácio: Friedrich Engels. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo : Boitempo, 2012

_____, Prefácio; in: _____, **Contribuição para a Crítica da Economia Política**. São Paulo : Martins Fontes, 1983

_____, **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo : Boitempo, 2005

_____, **Crítica do programa de Gotha**. Prefácio Michael Lowy. Posfácio Virgínia Fontes. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2013

_____, **Cuaderno Spinoza**. Trad. Nicolás Gonzáles Varela. Barcelona : Montesinos, 2012

_____, **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa : Editorial Presença, 1972

_____, **Economia política e filosofia**. Rio de Janeiro, Melso; 1963.

_____, Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique". Comentários e tradução de Luiz Philipe de Caux. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 147-161, June 2016. ISSN 2318-9800. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/115991>>. Acesso em: 15 nov. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p147-161>.

_____, **Glosas Críticas Marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano**. Introdução Ivo Tonet. Coleção Clássicos do Marxismo. São Paulo : Expressão Popular, 2010

_____, **Grundrisse**. Trad. Mario Duayer, Nélío Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo : Boitempo, 2011

_____, Manuscritos Econômicos e Filosóficos. in: **Os Pensadores. Marx**. São Paulo : Abril Cultural, 1974.

_____, **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo : Boitempo, 2004

_____, **Miséria da Filosofia**. São Paulo : Martin Claret, 2000

_____, **O Capital – Vol. 1**. O Processo de produção do Capital. Prefácio: Jacob Gorender e Louis Althusser. Posfácio Francisco de Oliveira. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2013

_____, **O Capital – Vol. 2**. O processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2015

_____, **O Capital – Vol. 3**. O processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2017

_____, **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Prefácio Octavio Ianni. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1974

_____, **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2011

_____, **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. Prefácio Daniel Bensaid. Tradução: Mariana Echalar e Nélío Schneider. São Paulo : Boitempo, 2017

_____, **Sobre a Questão Judaica**. Apresentação Daniel Bensaid. Trad. Nélío Schneider e Wanda Nogueira Brant. São Paulo : Boitempo, 2010

_____, **Sobre o suicídio**. São Paulo : Boitempo, 2015

_____, **Sr. Vogt**. Vol I. Lisboa : Iniciativas Editoriais, 1976

_____, **Teses sobre Feuerbach**. Coleção Baderna. São Paulo : Conrad, 1990

_____, **Werke**, Band 23, Berlin: Dietz-Verlag, 1998

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, **A Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo : Boitempo, 2007

_____, **A Sagrada Família**. São Paulo : Boitempo, 2003

_____, **Cultura, arte e literatura (textos escolhidos)**. Ed. José Paulo Netto e Miguel M. Yoshida. 2ª edição. São Paulo : Expressão Popular, 2012

_____, **Manifesto Comunista**. São Paulo : Hedra, 2010

MATOS, Olgaria. **A Democracia pós-moderna**. Artigo disp em [\[http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4480\]](http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4480)

Acesso em 27/11/2015 às 20:23

_____, *Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século* in ADORNO, T; BENJAMIN, W. **Correspondência 1928-1940**. São Paulo : Ed. Unesp, 2012

MBEMBE, Jean-Achile. **Necropolitics**. Public Culture, Volume 15, Number 1, Winter 2003, pp. 11-40 (Article) . Duke University Press. Disp. em https://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/pg/masters/modules/postcol_theory/mbembe_22necropolitics22.pdf

MEJAT, Guillaume. « *Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx : l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-Œdipe* », **Philosophique [En ligne]**, 15 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2012, consulté le 20 décembre 2015. URL : <http://philosophique.revues.org/693>

MELO, Rúrion S. **A ampliação do conceito do político: para uma outra recepção da teoria crítica de Marx**. Cadernos de Filosofia Alemã nº 13 (jan-jun 2009) p. 59-82

MENDES, Alexandre P. **O Povo em Armas – Democracia e violência em Spinoza e Marx**. Dissertação. Orientador João Ricardo W. Dornelles. PUC-RJ, 2009. Disp. Em https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13921/13921_1.PDF

MENGUE, Philippe. **People and Fabulation**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp. 218-239

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. Coleção Tópicos. São Paulo : Martins Fontes, 2006

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital – rumo a uma teoria da transição**. São Paulo : Boitempo/Unicamp, 2002

MORAR, Nicolae; NAIL, Thomas; SMITH, Daniel W. **Between Deleuze and Foucault**. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016

MUSSE, Ricardo. **A Dialética como método e filosofia no último Engels**. Revista Crítica Marxista no. 05, pp. 40-54. São Paulo : Xamã, 1997.

NEGRI, Antonio. **Is it possible to be communist without Marx?** Critical Horizons, vol. 12, i 5. Sheffield : Equinox, 2010

_____, **5 lições sobre Império**. Rio de Janeiro : DP&A, 2003

NESBITT, Nicholas. **The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference** – Revista SubStance – Ed.107 (Volume 34, Number 2), 2005, pp. 75-97. University of Wisconsin Press. Disp. em <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/substance/v034/34.2nesbitt.html>

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo : Centauro, 2002

OREIRO, José L. **A lei da tendência à queda da taxa de lucro em Marx**. Disp. em <http://joseluisoreiro.com.br/site/link/439da44cd5a0196d228ac3cda2b094c5565ee5be.pdf>. Acesso em 22 nov. 2016 16:20

OXFORD DICTIONARY 2017. Londres : Oxford University Press, 2017. Disp. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>

PARDI, Aldo. **Marx as Ally: Deleuze outside Marxism, Adjacent Marx**. Deleuze Connections: Deleuze and Marx, 2009, Edinburgh University Press. Pp. 53-77

PASSETTI, Edson. Atravessando Deleuze. **Revista verve**, vol. 8, 2005. Pp. 42-48

PATNAIK, Prabhat. **Marxism and caste question**. Disp. em http://www.peoplesdemocracy.in/2016/0403_pd/marxism-and-caste-question.

Acesso em 15 dez 2016 14:40

PATTON, Paul. **Activism, Philosophy and Actuality in Deleuze and Foucault**. *Deleuze Studies*, vol. 4, 2010. Pp. 84-103

_____, **Becoming-Democratic**. *Deleuze Connections: Deleuze and Politics*, 2006, Edinburgh University Press. Pp. 178-195

_____, **Deleuze y lo político**. 1ª ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2013

PEDRON, Lucas L. **Razão e reificação em Gyorg Lukács**. Dissertação de mestrado. Orientação Prof. Dr. Paulo Vieira Neto. UFPR, Curitiba, 2017. Em manuscrito.

PELBART, Peter P. **Da Clausura do Fora ao fora da clausura: loucura e Desrazão**. São Paulo : Brasiliense, 1989

_____, **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo : Iluminuras, 2000

_____, **Anota aí, eu sou Ninguém**. Artigo. 30/10/2014. *Jornal O Povo*. Disp. online <http://www20.opovo.com.br/app/opovo/vidaearte/2014/10/30/noticiasjornalvidaearte,3339478/leia-artigo-do-filosofo-tradutor-e-professor-peter-pal-pelbart.shtml>

PELLEJERO, Eduardo. *A estratégia da involução: o devir-menor da filosofia política*. In MONTEIRO, Silas. (Org.) **Caderno de notas 2: rastros de escrituras**. Canela, UFRGS, 2011. pp. 17-28

_____, **Minor Marxism: An Approach to a New Political Praxis**. *Deleuze Connections: Deleuze and Marx*, 2009, Edinburgh University Press. Pp. 102-118

PLEKHANOV, Georgi. *Fundamental Problems of Marxism*, in _____, **Selected Philosophical Works**, Volume 3, tradução Paul Flowers. Moscou : Progress Publishers, 1976, pp. 117-183

POLSKY, Stephanie. **Walter Benjamin's Transit: a destructive tour of modernity**. Palo Alto : Academica Press, 2010

PORTER, Eleanor H. **Poliana**. Trad. Paulo Silveira. São Paulo : Saraiva, 2011

POSTMAN, Neil. **Technopoly: The Surrender of Culture to Technology**, New York, Vintage Books, 1992.

POZZI, Pablo. **A CIA, Braudel, Foucault e Lévi-Strauss**. Artigo. Disp. em <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdosul/a-cia-braudel-foucault-e-levi-strauss/03072017/>. Acesso em 10 set 2017 12:39

PRADO. Eleutério F.S. *As interpretações da noção de “intelecto geral” nos Grundrisse*. **Revista Crítica Marxista**, n.34, p.151-158, 2012. Disp. em https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/comentario46asinterpretacoes.pdf

PRADO JÚNIOR, Bento. A ideia de “plano de imanência” in ALLIEZ, Eric (org.) **Gilles Deleuze: uma Vida Filosófica**. São Paulo : Ed. 34, 2000

_____, **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo : Ed. 34, 2004

_____, Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de G.Deleuze). **Revista Discurso (USP)**, V. 12, 1980. Pp 7-27

_____, O pressentimento de Kojève (prefácio) in ARANTES, Paulo. **Ressentimento da Dialética**. São Paulo : Paz e Terra, 1996

PYM, Anthohy. “Lives of Henri Albert, Nietzschean Translator,” in BEYLARD-OZEROFF, ANN; KRÁLOVA, Jána and MOSER-MERCER, Barbara (eds.), **Translators’ Strategies and Creativity**, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1998, pp. 117-125.

READ, Jason. **The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp.139-159

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do fascismo**. Porto : Escorpião, 1974

REICHELT, Helmut. **Sobre a Estrutura lógica do conceito de Capital em Karl Marx**. 1ª ed. Campinas : Unicamp, 2013

ROCKHILL, Gabriel. **The CIA reads French Theory: on the intellectual labor of dismantling the cultural left**. Artigo. The Philosophical salon/ Los Angeles Review of books. Disp. em <http://thephilosophicalsalon.com/the-cia-reads-french-theory-on-the-intellectual-labor-of-dismantling-the-cultural-left/>. Acesso em 10 set 2017 12:41

SAFATLE, Vladimir P. **A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze**. Revista Discurso, v. 46 /2, jul. Dez 2016, pp 123-160

_____, **A Paixão do negativo**. São Paulo : Unesp, 2006

_____, **Cinismo e Falência da crítica**. São Paulo : Boitempo, 2008

_____, **“Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel”**, Revista Dois Pontos, vol. 3, n. 1. Pp 109-146

_____, **O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo**, Kriterion, V. 49, n. 117, pp. 95-125, 2008

_____, **O circuito dos Afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo : CosacNaify, 2015

_____, **Pós-modernidade: utopia do capitalismo**. Revista Virtual Trópico, 2002

_____, *Dialética Hegeliana, dialética Marxista, Dialética adorniana*. Curso de pós-graduação. FFLCH-USP. 1º Semestre 2012

_____, **Dialéticas sem Aufhebung: Adorno e Marx leitores de Hegel**. Colóquio Reinvenção da dialética. São Paulo 22 ago. 2016

SAUVARNAGUES, Anne. **Deleuze, l'empirisme transcendantal**. Coll Philosophie d'aujourd'hui. Paris : PUF, 2008

SCHOLLHAMMER, Karl E. **As práticas de uma língua menor: reflexões sobre um tema de Deleuze e Guattari**. Revista Ipotesi, Juiz de Fora, 2002, pp. 59-70

SCHÖNHER, Mathias. **"Deleuze, a Split with Foucault"**, in *Le foucaldien*, 1/1 (2015). Pp. 1-12. DOI: 10.16995/lefou.8

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Conyuntura o acontecimento: la subjetivación revolucionária en Guattari, Althusser y Deleuze**. Revista Actuel Marx/Intervenciones. 2º semestre 2011

_____, **La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat**. Revista de Antropologia Social dos alunos da PPGAS-UFSCar. V.3 Nº1. Jan-jun., pp 32-93, 2011

_____, **Politicising Deleuzian Thought, or, Minority's Position within Marxism**. Deleuze Connections: Deleuze and Marx, 2009, Edinburgh University Press Pp. 119-137

SILVA, Franklin L. **Curso sobre Deleuze**. Disp. Em <https://pt.scribd.com/document/111120276/Curso-Sobre-Deleuze-Franklin-Leopoldo-e-Silva>

SIMONDON, Gilbert. **Being and Technology**. Org. BOEVER, Anne de; MURRAY, Alex; ROFFE, Jon & WOODWARD, Ashley. Edimburgo : Edinburgh University Press, 2012

SIQUEIRA, Mauricio. **Capitalismo cognitivo, trabalho imaterial e general intellect**. Políticas Culturais em Revista, 1 (2), p. 20-40, 2009. Disp. Em www.politicasculturaisemrevista.ufba.br

SOUSA, Tomas Bastian. **Política e direitos humanos em Marx: da Questão Judaica à Ideologia Alemã**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-19022010-174244/>>. Acesso em: 2016-08-02.

SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite**. São Paulo : LeYa, 2015

SROUR, Robert H. **Modos de produção: elementos da problemática**. Biblioteca de ciências sociais. Coleção Metodologia v. 7. Rio de Janeiro : Ed. Graal, 1978

STANDING, Guy. **The Precariat**. Londres, Bloomsbury Academy : 2011

STIVAL, Monica L. **Foucault entre a crítica e o nominalismo**. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Doi: 10.11606/T.8.2013.tde-24062013-132203. Acesso em: 2017-09-09

SUH, Dyne. **Marx sobre la esclavitud, la raza y la classe**. Disp. em <http://www.internationalmarxisthumanist.org/aticles/abolitionists-marx-slavery-race-class-dyne-suh>. Acesso em 12 out 2017 00:28

THOBURN, Nicholas. **Deleuze, Marx and Politics**. Routledge Studies in Social and Political Thought. Londres : Routledge, 2003.

_____, **What is a Militant?** Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp. 98-120

TROTSKY, Leon. “Que é una situación revolucionária?” in **Escritos, Tomo II, volume 2**. Bogotá : Pluma, 1976

TUCKER. Robert. **Philosophy and Myth in Karl Marx**. Londres : Cambridge University Press, 1961

TYNAN, Aidan. **The Marx of Anti-Oedipus**. Deleuze Connections: Deleuze and Marx, 2009, Edinburgh University Press Pp. 28-52

VIRNO, Paolo. **A grammar of the multitude: for an analysis of contemporary forms of life**. Boston : MIT Press, 2004

VIRTANEN, Akseli. *O discreto charme do precariado*. In GUATTARI, F. **Máquina Kafka**. São Paulo : n-1, 2011

VITALE, Christopher. *The Great Anxiety of Influence of Post-Structuralism: Jean Hyppolite's "Logic and Existence" (1952) as Vanishing Mediator* in **Networkologies: A Philosophy of Networks for a Hyperconnected Age**. NY : Zer0 Books, 2014. Disp in <https://networkologies.wordpress.com/2011/08/07/the-great-anxiety-of-influence-of-post-structuralism-anxiety-of-influence-of-jean-hyppolites-logic-and-existence-1952/>

WAHL, Jean. **Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel**. 10^a ed. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris : Presses Universitaires de France, 1951

WATSON, Janeli. **Theorising European Ethnic Politics with Deleuze and Guattari**. Deleuze Connections: Deleuze and Politics, 2006, Edinburgh University Press. Pp. 196-217

WU, Jing. **The logic of difference in Deleuze and Adorno: positive constructivism vs negative dialectics**. Tese de doutoramento. Orientação Prof. Dr. Timothy O'Leary. University of Hong Kong, 2009

ZIZEK, Slavoj. **Organs without bodies: Deleuze and consequences**. Londres : Routledge, 2003

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Versão Eletrônica IFCH-Unicamp

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: **FILOSOFIA**

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba:

Prof. Dr. _____ Assinatura: _____